

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



**SOBRE LA EXPERIENCIA DE LO INCONSCIENTE
PARA UNA REPROBLEMATIZACIÓN DE LO
POLÍTICO**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Laura Suárez González de Araújo

Bajo la dirección de los doctores

José Luis Pardo Torío
José Miguel Marinas Herreras
Markos Zafiropoulos

MADRID, 2013

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía



**Sobre la experiencia de lo inconsciente para una
reproblematización de lo político**

Memoria para optar al grado de Doctor
presentada por Laura Suárez González de Araújo

Trabajo en cotutela internacional dirigido por:

José Luis Pardo Torío
José Miguel Marinas Herreras
Markos Zafiropoulos

Madrid, 2013

La vie est de brûler des questions.

ANTONIN ARTAUD

AGRADECIMIENTOS

Decía Roland Barthes que el honor puede ser innmercido, pero que la alegría nunca lo es. Siguiendo su estela, quisiera mencionar en este lugar a las personas que han contribuido a que este trabajo haya tomado cuerpo y que, con su apoyo y con su temple, me han ayudado a que su conclusión sea para mí un acontecimiento alegre y compartido.

Mis padres y mi hermana, con su cariño y su comprensión, me han brindado una sensación permanente de compañía a lo largo de mi investigación. A pesar de nuestras diversas distancias, sin la certeza de su presencia no hubiera logrado tomar las posiciones que hoy me ubican en un mundo donde las referencias se muestran ciertamente ausentes. Por ello y por haber aportado un soporte firme al relato de mi vida, quiero dedicarles esta tesis.

A mis amigos, por ser mis maestros y por ser mis cómplices, les debo la fuerza y el buen humor que me han acompañado todos estos años. El sentido de la intimidad y de la empatía con ellos, cualidades quizá no muy habituales en los tiempos presentes, recorren cada una de las líneas de mi investigación. Para mis amigos va pues también dedicado este trabajo.

A José Luis Pardo, quien aceptó dirigir mi tesis de un modo casi intuitivo, me gustaría agradecerle su confianza y su paciencia. Además de la inspiración constante que ha supuesto el progresivo descubrimiento de su filosofía, él ha sabido sacarme de un modo siempre inteligente y cuidadoso de más de un aprieto teórico en la construcción de este trabajo.

A José Miguel Marinas quisiera mostrarle un agradecimiento muy especial, pues además de con su maestría intelectual me ha obsequiado, desde *el punto de partida*, con un trato familiar y vivaz que me ha enseñado a tratar a la filosofía y al psicoanálisis con un entusiasmo y una gracia que no suelen aprenderse en las instituciones académicas.

A Markos Zafiropoulos quiero agradecerle haber aceptado cotutelar mi tesis en París y las diversas discusiones que me han servido para despejar un buen número de embrollos lacanianos.

A mi amiga Olivia y a Marie les debo su inestimable ayuda en la corrección de la parte de la investigación redactada en francés.

No puedo dejar de mencionar en este espacio a París, a los nombres propios que para mí la representan y a los múltiples encuentros que la ciudad me ha ofrecido durante cerca de cuatro años. Las *flâneries solitaires* por sus calles han sido igualmente determinantes en el desarrollo de las páginas que siguen.

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo 1: Con-textos	
I Parte: Acontecimiento Freud	10
1.1. Fractura cultural y crisis de sentido en la época del nacimiento del psicoanálisis.....	10
1.2. Espacio y representación urbana liberal. Del flâneur a la forma-masa.....	11
1.3. Descorsetamiento moderno.....	20
1.4. Freudismo y fordismo.....	26
1.5. Conflicto bélico y rotura de castillos de sueños.....	27
1.6. Años 20: Crisis del yo y revolución sexual.....	34
1.7. Años 30: <i>Chute et Cri</i>	38
1.8. Nazismo y psicoanálisis. <i>Finis Austriae</i>	41
II Parte: Turbulencia Lacan	46
2.1. Período surrealista: la <i>pensée</i> sera convulsive ou elle ne sera pas.....	46
2.2. Discusión con la psiquiatría.....	49
2.3. Lacan y las ciencias humanas: una predilección por el discurso filosófico.....	53
2.3.1. Años 30: la efervescencia del pensamiento alemán.....	54
2.3.2. <i>Le retour à Freud</i> . Lacan estructuralista.....	58
2.3.3. La sociedad del espectáculo.....	61
2.4. La imposición del silencio: lo real.....	64
Capítulo 2: De la metapsicología a la metapolítico	68
2.1. <i>Las pulsiones, esos seres mitológicos grandiosos en su indeterminación</i>	70
2.2. Libido, narcisismo e ideal.....	78
2.3. Muerte y agresividad. <i>Una curiosa idea de las pulsiones</i>	80
2.4. Cultura y superyó.....	86
2.5. Lógica pulsional y estructura de masas.....	88
Capítulo 3 :	
FIGURA I. Éris entre polis y psyché	93
3.1. Stásis: un elemento originario de la comunidad.....	97
3.2. Dos singulares comunes.....	102
3.3. Estrategias políticas contra la división: olvido y afecto.....	104
3.4. La subversión política de lo inconsciente.....	106
3.5. Pulsión e institución: el problema de las servidumbres voluntarias.....	112
3.6. Movimiento afectivo y cuerpo político.....	114
3.7. Hegemonía y contingencia: el sentido del <i>nomos</i>	117
3.8. Olvido y desocultamiento.....	121
Capítulo 4:	
FIGURA II. La teoría freudiana del contrato social	127
4.1. <i>Just so story</i>	127
4.2. El estado de naturaleza: la horda primitiva y el clan fraterno.....	131
4.2.1. Deseo y voluntad de poder en el estado natural: nuda vida y nuda comunidad....	137
4.2.2. Amoralidad originaria.....	145

4.3. El contrato social freudiano: renuncia de lo pulsional e interiorización de la ley...	150
--------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Capítulo 5:

FIGURA III. Una arqueología de las masas y del lazo social	159
5.1. <i>La mystérieuse influence du nombre</i>	159
5.2. Fenomenología de las masas modernas.....	165
5.3. Lo que <i>hace</i> masa: estructura libidinal de las formaciones colectivas.....	170
5.4. Masa y autoridad: <i>Panem et circenses</i> y <i>Ex labore proclives ad libidinem</i>	176
5.5. El Gran Hombre.....	181
5.6. <i>Narcisismo de las pequeñas diferencias</i>	185
5.7. Totalitarismo y existencia crepuscular de las masas.....	190

Capítulo 6:

FIGURA IV. El deseo y lo político	193
------------------------------------------------	-----

I Parte:

6.1. Ética y política del deseo griego.....	193
6.1.1. Sujeto del deseo, sujeto de lo político.....	196
6.1.2. El principio de insuficiencia como correlato de la estructura deseante.....	202
6.1.3. La dinámica de desplazamiento de flujos como fundamento del deseo.....	216
6.1.4. Recapitulando: el deseo griego y su incidencia ético-política.....	231

II Parte:

6.2. El deseo, lo inconsciente y lo político.....	234
6.2.1. Spinoza: un esfuerzo por organizar los encuentros.....	237
6.2.2. Lacan: el deseo o la metonimia del ser en el sujeto. Una ontología trágica.....	247
6.2.2.1. El deseo y el corte como determinantes ontológicos.....	251
6.2.2.2. El compromiso con el corte: Bataille-Lacan.....	262
6.2.2.3. Implicaciones políticas del corte y del deseo en el sujeto.....	264
6.2.3. Deseo y subjetividad capitalística.....	276
6.2.4. Recapitulando: hacia una ontología política y deseante.....	286

Capítulo 7:

FIGURA V. Interacciones del sentido: lenguaje, inconsciente y cuerpo político ...	288
7.1. El sentido de la lengua: <i>Los pájaros silban, sólo el hombre canta</i>	290
7.1.2. El sistema nervioso de la lengua.....	296
7.1.3. <i>Cette propriété de la parole de faire entendre ce qu'elle ne dit pas</i>	301
7.2. El sentido del cuerpo: <i>je suis un être-corps</i>	312
7.2.1. <i>El sentido del goce o la trascendencia significativa</i>	319
7.2.2. <i>El goce sentido o encore le corps</i>	323
7.3. El sentido de la comunidad.....	327
7.3.1. El poder de la lengua y la lengua del poder.....	330
7.3.2. El cuerpo del discurso.....	334
7.4. Corolario: contra-sentidos.....	339

Epílogo	342
----------------------	-----

Sur l'expérience de l'inconscient pour une reproblématisation du politique	350
-----------------------------------------------------------------------------------------	-----

Abstract	367
-----------------------	-----

Bibliografía	369
---------------------------	-----

Introducción

La presente investigación emerge de un encuentro y de un deseo de confrontación. El encuentro tuvo que ver con el descubrimiento azaroso de la teoría psicoanalítica (encarnada en la obra de Freud y de Lacan) y con una serie de ecos que su lectura despertó en alguien formado en la ciencia y la filosofía política. El embarque apasionado en una doctrina que intuíamos centrada en la reflexión sobre los motivos y derivas inconscientes del sufrimiento humano fue poco a poco despejando un horizonte de problemas que, de manera algo incierta al principio, dejaba advertir un juego de resonancias con el pensamiento político. Así, de forma progresiva empezaron a perfilarse un conjunto de correspondencias y de relaciones íntimas entre dos realidades aparentemente bien diferenciadas: el alma individual y la ciudad, o dicho de otro modo, lo psíquico y lo político.

La percepción de estas interacciones entre ambos territorios comenzó a definir un deseo de investigación que terminó de afianzarse con un propósito de confrontación articulado desde dos puntos de vista: el primero, orientado por la voluntad de implicar en una misma trama al discurso psicoanalítico y al discurso filosófico-político, tenía como objetivo teórico reconocer líneas de convergencia entre lo individual y lo colectivo pensadas a partir de la hipótesis freudiana de lo inconsciente; el segundo, movilizado por un desafío de carácter subjetivo, pretendía dar cuerpo a la experiencia que resulta del vínculo entre una realidad que interpela y una escritura que intenta hacerse cargo de esa interpelación. Porque el trabajo investigador es antes que nada, o después de todo, un ejercicio de escritura, y como tal, un modo de confrontarse a una realidad que desde distintas voces solicita -consciente e inconscientemente- al sujeto que la habita. Esto introduce inmediatamente la cuestión de la elección: *decidir* responder a esa interpelación (en nuestro caso en la forma de una investigación doctoral) supone dejarse arrastrar por ella, permitir al pensamiento deslizarse a lo

largo de un itinerario sin sentido único para intentar desvelar *de dónde* viene el eco de esa demanda (*por qué* “me suena a algo”) y *hacia dónde* puede dirigirse su trámite (*qué y cómo* “hacer algo con eso”).

Asumida esta suerte de práctica de la deriva, nuestro trabajo se ha construido como un auténtico *work in progress*. No ha seguido una linealidad ni se ha conducido con vistas a llegar a una meta predefinida. Por lo mismo, tampoco se ha dejado llevar por una avaricia de verdad ni de resultado positivo. Sin bien los márgenes de nuestro itinerario han estado ocupados por el discurso psicoanalítico y el discurso filosófico-político, en el camino han ido apareciendo nuevas vetas de reflexión abiertas por la irrupción de otras voces imprevistas y de inesperados encuentros; descubrimientos de obras y de autores decisivos que han ido ampliando el número de interlocutores en nuestra particular *lectura implicada* de los fenómenos psíquico-políticos. Esto creemos que ha enriquecido de manera notable el contenido de nuestra investigación y ampliado sustancialmente el alcance de su terminología, puesto que como todo discurso, el psicoanálisis y la filosofía cuentan sus con *palabras-vedettes* a partir de las cuales se montan las diversas pero a menudo acotadas *performances* de sus respectivos pensamientos. Por eso, la consideración de otros discursos (especialmente el literario) que también mostraban resonancia con los aspectos planteados nos ha permitido abordar nuestros propósitos teóricos de una manera más dilatada y aliviar con ello la incómoda sensación de sentirnos completamente presos de las palabras de otros. Hemos, pues, intentado construir nuestra investigación (y la escritura que le da forma) a partir de un lenguaje psicoanalítico-político de términos abiertos, disponible para las asociaciones de imágenes y de conceptos y no limitado al valor-estanco que normalmente le atribuye la soledad de un solo discurso¹.

La noción de *discursos implicados* que dibuja la línea metodológica de nuestro trabajo tiene además que ver con una constatación: la propia realidad social y la Historia que le da forma y contenido no dejan de proponer interrogantes que contienen en sí mismos este sentido de implicación, es decir, preguntas que

¹ Nuestra *técnica de lectura* se asemeja al materialismo discursivo defendido por Jean-Claude Milner en su estudio dedicado al pensamiento de Lacan. “Après tout, c’est ainsi que se légitiment les techniques de lecture si caractéristiques de Freud ou de Lacan. Déplacer les accents, pour mieux faire entendre le réel de la matrice rythmique. Rompre les liaisons visibles, pour mieux mettre au jour les liaisons réelles. Faire s’évanouir les significations, articulées et complètes, pour faire émerger le sens, toujours lacunaire.” Milner, J.C., *L’oeuvre claire : Lacan, la science et la philosophie*, Paris, Seuil, 1995 p.10

involucran *a la vez* una multiplicidad de dominios (lingüístico, estético, político, emocional) que definen nuestra condición de seres hablantes dispuestos para la vida en comunidad. Asumimos entonces que la inteligibilidad de un *fenómeno implicado* de carácter psíquico-político conlleva un ejercicio de descomposición, de arqueología; una tarea que pasa por deshilar el material que lo constituye para procurar llegar hasta el interior de sus nudos causales. Esto no quiere decir que el enredo de causas que suele ocultarse tras aquellos fenómenos pueda deshacerse del todo hasta destapar una suerte de elemento medular, único y original que explicaría su formación. No olvidamos que el fundamento de esas realidades implicadas que vamos a tratar no es otro que el ser humano mismo, por lo que en ningún caso pretendemos conquistar una definición última o esencial, una sustancia-hombre que revele por extensión los contornos de una sustancia-política.

No obstante, la voluntad de confrontar lo inconsciente y lo político requiere de un esfuerzo previo de dilucidación, a saber: el estudio de sus respectivas estructuras. La dificultad de esta empresa radica en que ambas estructuras se presentan esencialmente dislocadas, es decir, atravesadas por un hueco que impide su cierre definitivo. Esta estructura común de grieta, que tiene todo que ver con la estructura del lenguaje que la soporta, es la que garantiza la movilidad y desplazamiento de sus relaciones, su carácter fluctuante. Por ello y para poder captar el alcance de esta hiancia (*béance*) estructural resulta central considerar las distintas cualidades de la conexión entre lo psíquico y lo político, cualidades que van a definir enlaces de dependencia o reciprocidad pero también de tensión y de antagonismo. Éste es justamente el interés de poner a discutir en un mismo plano al discurso filosófico-político y al discurso psicoanalítico, pues la posibilidad de problematizar las paradojas y abismos que definen a la existencia común (y a lo común de la existencia) pasa por la consideración simultánea de su derecho *público* y *explicito* y de su revés *íntimo* e ignorado.

Admitir una abertura radical en la conformación de lo psíquico y de lo político (lo que supone admitir una abertura radical en la conformación del propio ser humano) no significa sin embargo la negación de sus bordes, la contestación de sus términos. La filosofía y el psicoanálisis, desde sus frentes respectivos, han mostrado cómo los problemas que conciernen al hombre suelen coincidir con el *sentido* de sus límites: precisamente la ruptura de las relaciones de correspondencia entre lo psíquico y lo

político pone en evidencia una inadecuación de *sentido* entre las partes que tiene como habitual consecuencia el quiebre del espacio de la subjetividad y/o del espacio de lo social. Esto es así porque el corazón de esas relaciones palpita en virtud de una transacción que tiene al lenguaje como protagonista y que traduce, además, el principal rasgo ontológico del ser hablante, esto es, su necesidad de ser-sentido. Existe pues, en la base de la interacción entre lo psíquico-individual y lo político-colectivo, una economía del sentido (con una doble cara consciente e inconsciente) cuyas variaciones, sacudidas y estados de pérdida van a determinar, de un modo siempre contingente, el contenido de la experiencia subjetiva de lo común. Podría incluso decirse que en buena medida la viabilidad de la existencia comunitaria depende del éxito de su función de compensación de sentido con respecto a unos individuos que, por verse obligados a la tarea de la convivencia, deben realizar una serie de concesiones y restricciones que atañen a lo más opaco de su constitución: el cuerpo y sus exigencias pulsionales. No es entonces de extrañar que el descubrimiento freudiano de lo inconsciente y el estudio de sus formaciones haya discurrido en paralelo con una investigación sobre las derivas patológicas de estos mecanismos de indemnización que la Cultura (*Kultur*) y sus formaciones administran a unos individuos lesionados -en su *sentido subjetivo*- por el precio social de sus renunciaciones.

Lo psíquico y lo político se verán entonces confrontados en el trámite de unos requerimientos pulsionales (que involucran directamente al cuerpo con el psiquismo) cuya cuota de satisfacción inconsciente suele desbordar el *sentido consentido* por la organización social. Aquí se define un aspecto nuclear de la confrontación que moviliza nuestra investigación: si bien el sujeto del inconsciente tiende a saldar las cuentas con su economía pulsional incluso con independencia de los reclamos de la sociedad, el mismo necesita de esta última para colmar el que constituye su otro registro de intimidad, su pregunta fundamental, aquella que Georges Bataille formulaba con un “ce qu’un homme sait du fait d’être”². La pregunta por el ser de un sujeto (un ser cuya necesidad hemos dicho apuntaba a ser-sentido) lleva implícita su vocación de ser-reconocido, y como tal, descubre su radical estado de dependencia. Porque el sujeto no es capaz de *tenerse* solo a sí mismo; el sujeto *depende* del Otro y se *sos-tiene* con el Otro (el Otro le ayuda a tenerse), nace y vive naturalmente

² Bataille, G., *L’expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 1954, p.15-16

*inclinado*³ hacia el encuentro con un Afuera que pueda nombrarlo y reconocerle su sentido (el sentido sólo lo es si se siente compartido). De ahí que el universo de significaciones sociales dominantes en una comunidad (articulado en sus leyes, sus prohibiciones, sus mitos o sus fiestas) sea decisivo en la configuración de las identidades subjetivas de sus miembros; y de ahí también que el fenómeno de identificación colectiva (con su sustrato de deseos inconscientes) estudiado por el psicoanálisis sea esencial para comprender tanto el sentido menos visible de la configuración de una sociedad como la inercia de unas subjetividades agujereadas y en búsqueda de reconocimiento.

Finalmente, un último reto de nuestra reflexión en torno a las correspondencias y compensaciones entre lo inconsciente y lo político es el que aspira a desvelar qué parte de esa realidad implicada (psíquica y política) viene determinada por un correlato histórico (cuál es su índice de novedad, por ejemplo, con respecto al pasado) y qué parte de la misma traduce un factor invariable (cuál es su grado de inmutabilidad). Tal apuesta que entrecruza la clínica del caso con la clínica de la cultura a partir de sus *elementos invariantes* creemos que es una de las aportaciones principales del psicoanálisis al pensamiento de lo político, por ello uno de nuestros propósitos prioritarios será evidenciar qué aspecto de la misma ha servido y puede todavía servir para pensar de otro modo (desde *otra escena*) los vínculos irreductibles entre lo individual y lo colectivo.

El grueso de estos presupuestos, que traducen una concepción vincular de la existencia y revelan los *requisitos psicológicos de la comunidad sociopolítica*, se hallan explícita o implícitamente reconocidos en la doctrina psicoanalítica. Tanto Freud como Lacan dedicarán buena parte de sus desarrollos teóricos a pensar las lógicas de correlación y desproporción entre la economía pulsional que organiza la vida psíquica de los individuos y la economía político-social que organiza la vida de la sociedad. Por ello, la tesis principal de este trabajo radica en sostener que la metapsicología freudiana⁴ y su posterior reformulación lacaniana conducen directamente a una teoría que llamaremos metapolítica.

³ Sobre el tema de la inclinación natural del ser del hombre y su relación con el espacio de la intimidad véase el trabajo de José Luis Pardo, *La intimidad*, Pre-textos, Valencia, 1996

⁴ Según el *Diccionario de psicoanálisis* de J. Laplanche y J.B. Pontalis, los tres registros que constituyen la teoría metapsicológica freudiana se definen como sigue: el punto de vista *dinámico* (considera los fenómenos psíquicos como

Un planteamiento de estas características que, como su propio nombre indica, apunta a un pensamiento de lo político que en sí mismo lo trascienda, encontrará su punto de anclaje en la reflexión que tiene por objeto al alma humana (*psyché*) y a la polaridad irreductible que entre ésta y la vida política se establece. Hablamos de vida política (*bios*) en el sentido en el que los griegos la concebían, a saber, como vida que a diferencia de la mera vida biológica-animal (*zoé*) atraviesa al hombre como rasgo singular de su naturaleza lógica (*logos*) y activa. La reflexión griega se erigirá pues como *topos* fundamental de referencia, pues consideramos que la defensa de una teoría metapolítica en el psicoanálisis impone, en primer lugar, revisar lo que constituye el paradigma mayor del pensamiento político y su origen en la filosofía clásica. En este sentido nos acordamos a la opinión de aquellos⁵ que entienden que la particularidad de lo político griego y de su conceptualización filosófica pasa por el reconocimiento del *conflicto* como realidad esencial a la *polis* misma, un conflicto que si bien en ocasiones es tratado de una manera camuflada o maquillada va a organizar el punto de mira de la reflexión a partir de la analogía entre el individuo y la ciudad.

Las idas y venidas en los textos filosóficos entre lo individual y lo político trascienden sin embargo el recurso a una mera analogía que puede servir para evidenciar el modo de ser de ambas realidades a través de sus elementos comunes. La filosofía griega -su reflexión en torno al hombre particular y a su agrupación necesaria en una comunidad- se construye a partir de la consideración de la imbricación de ambos territorios, esto es, del reconocimiento del mutuo pertenecerse del individuo y la sociedad sin el cual ni el uno ni la otra podrían ser pensados. Es a partir de esta relación irreductible que lo político va a ser concebido en su determinación conflictual y discordante, en su condición de atributo primordial de la naturaleza humana que viene a traducir lo que, precisamente, de conflictivo y discordante hay en la misma.

resultantes del conflicto y de la composición de fuerzas derivadas de las pulsiones); *económico* (según el cual los procesos psíquicos consisten en la circulación y distribución de una energía pulsional - la libido, especialmente- susceptible de aumento, de disminución y de equivalencia); y *tópico* (supone una diferenciación del aparato psíquico en cierto número de sistemas dotados de características o funciones diferentes y dispuestos en un determinado orden entre sí, lo que permite considerarlos metafóricamente como lugares psíquicos de los que es posible dar una representación espacial figurada. Corrientemente se habla de dos tópicos freudianos, la primera en que se establece una distinción fundamental entre inconsciente, preconsciente y consciente, y la segunda que distingue tres instancias: el ello, el yo, el superyó.) En definitiva, puede decirse que la metapsicología freudiana considera la existencia y devenir de los procesos psíquicos a partir de la circulación, en los distintos lugares del aparato psíquico, de fuerzas pulsionales en conflicto e interacción las unas con las otras.

⁵ Leo Strauss, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, o más recientemente, Jacques Rancière y Alain Badiou, sostienen en sus respectivos planteamientos filosóficos la necesidad de considerar al conflicto como realidad inmanente a lo político mismo.

Hablar y pensar acerca de la naturaleza del hombre (y, como decimos, para los griegos esta naturaleza pasa por la vida política y su expresión en la polis) implica pues hablar y pensar acerca de la naturaleza de su alma. En el *Gorgias* platónico leemos por la boca de Sócrates que la política es “aquella técnica que tiene el alma como objeto”, y Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* señalará la necesidad propia del filósofo político de conocer lo relativo a los deseos, los placeres y dolores que animan las buenas y malas acciones de los hombres. Así, la *psyché*, su topografía y su tipografía (los diferentes tipos de caracteres y signos que la escriben y la nombran en su diferencia) se situará como la pieza inicial a partir de la cual va a armarse el puzzle del pensamiento filosófico clásico relativo al vivir juntos de los hombres; de ahí que aunque el centro de interés de la reflexión quede ubicado en espacio político de la polis (de sus límites, de sus condiciones y de sus componentes), ésta implique de suyo un pensamiento sobre el espacio anímico de la *psyché*.

Diríamos, por tanto, que si en Grecia hubo un pensamiento político inseparable de una dinámica conflictiva desde la cual se abría una pasarela a un pensamiento sobre el alma, tal pensamiento podría ser nombrado como una suerte de *metapsicología de la polis*. A partir de aquí, si tomamos al conflicto en una dimensión ontológica que alcanza a la *psyché* y a la ciudad en su mutuo involucrarse, un planteamiento paralelo al señalado por Platón y Aristóteles mostrará la necesidad para el estudioso de las profundidades del alma de considerar lo relativo a la vida en comunidad, así como los exponentes claves del terreno de lo político determinantes en la configuración de aquélla. Llegaríamos a algo así como una *metapolítica de la psyché*, formulación que pensamos constituye un dispositivo esencial en la teoría y en el pensamiento psicoanalítico basado en el descubrimiento de lo inconsciente pulsional.

Para dar cuerpo a nuestros planteamientos hemos optado por distinguir una serie de “figuras” contempladas y conceptualizadas a partir del texto de Freud y de Lacan. De acuerdo a nuestra voluntad de confrontación, estas figuras dan cuenta de una *implicación psíquico-política* en torno a la cual se ha animado la discusión entre el

discurso filosófico y el discurso psicoanalítico⁶. Son un total de 5 figuras: el conflicto, el pacto social, las masas, el deseo y el sentido (que incluye una parte dedicada al lenguaje y otra parte dedicada al cuerpo). Las tres primeras han sido hilvanadas con un hilo extraído de una lectura política de la obra freudiana, mientras que las dos últimas han sido diseñadas a partir de una aproximación política a la enseñanza de Lacan. Anterior a su formulación hemos esbozado una breve reseña histórica del contexto de emergencia del psicoanálisis freudiano y lacaniano y un capítulo introductorio a la teoría metapsicológica.

En todos los casos las figuras fueron dibujadas para funcionar como *constelaciones de elementos significantes*. Siguiendo la utilidad originaria de estas siluetas luminosas del cielo (utilizadas por los primeros pueblos de navegantes para poder cruzar los vastos mares) nuestras figuras tienen un valor de ruta: si bien cada uno de sus elementos “brilla” con luz propia (elementos que se corresponden con distintas nociones claves del discurso psicoanalítico), fue su integración en una común disposición y sus distintas interacciones lo que despejó un espacio de *puntos de vista* que nos han permitido orientar nuestra travesía intelectual, es decir, que nos han guiado en nuestro intento por pensar, a partir de la hipótesis de lo inconsciente, las estructuras de lo psíquico y de lo político en sus mutuas relaciones. Por eso, nuestras figuras no aspiran a formar un todo orgánico: su vínculo, como las mitologías de Barthes, es de *insistencia* y de *repetición*; apunta a desvelar un sentido basado en el reconocimiento de una implicación.

Del mapa de trazos que hemos obtenido han emergido una serie de principios que constituyen una suerte de ontología política que tiene al registro inconsciente-pulsional como suelo de su articulación. La particularidad de esta ontología política derivada de las hipótesis psicoanalíticas reside en su carácter inacabado, esto es, alejado de toda pretensión substancialista. Es, como la estructura inconsciente que la inspira, una ontología fracturada que permite pensar el espacio de lo político a partir de una apertura radical en cuyos bordes reside todo *el / lo* sentido del que el ser del hombre y su vida de relación son tributarios.

⁶ Si bien la referencia griega atraviesa el conjunto de nuestro trabajo, el lector hallará un permanente diálogo con algunos representantes de la filosofía moderna y de la filosofía contemporánea, especialmente de sus exponentes estructuralistas y post-estructuralistas franceses. Estas alusiones refuerzan además su pertinencia por constituir, en su mayoría, lo que podríamos llamar “los implícitos teóricos” de Freud y de Lacan, es decir, antecedentes, influencias o interlocutores en sus respectivos pensamientos sin los cuales, a nuestro juicio, todo intento de comprensión de aquéllos resultaría frustrado o incompleto.

Este carácter inacabado tiene además que ver con la estructura de la propia disciplina psicoanalítica, cuyos presupuestos distan mucho de conformar una unidad cerrada o autorreferencial. Tanto el pensamiento de Freud como el de Lacan cuentan con el provecho de dejarse completar; ambos se prestan a una operación de reanimación que permite actualizar su respiración y su palpito. Son pensamientos vivos que mantienen su utilidad contemporánea porque dan cuenta, además, de ciertos *inmutables* en el ser hablante (el empuje inextinguible de la violencia y del erotismo), unos inmutables que recuerdan al investigador político la dificultad de hallar soluciones totalizantes y la necesidad de pensar el desorden y la dislocación como las fuerzas que dinamizan y hacen posible la existencia comunitaria.

En definitiva y como esperamos mostrar a lo largo de nuestro trabajo, la experiencia de lo inconsciente pulsional, sus depósitos y sus maquinaciones, revela los canales por los que el sujeto y la comunidad se conectan de manera esencial; destapa el “más allá de la conciencia” que fundamenta los procesos de sujeción de las subjetividades singulares y colectivas; subraya la necesidad de tomar en cuenta la dinámica de lo *insabido* en todo proyecto de emancipación psíquico-política; permite, finalmente, pensar nuestra insuficiencia estructural a partir de las inercias que entran nuestro común potencial deseante. Por ello, si es verdad que *con la teoría de las pulsiones el psicoanálisis ofendió al hombre en su orgullo de sentirse miembro de la comunidad social*⁷, también le ofreció con ella la posibilidad conquistar, por la vía del *desocultamiento*, lo más visceral de su sentido.

⁷ Freud, S., *Resistencias contra el psicoanálisis*, Obras Completas, tomo IV, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006, p. 2805

Capítulo 1: Primera parte

1. Acontecimiento Freud

1.1. Fractura cultural y crisis de sentido en la época del nacimiento del psicoanálisis.

Las relaciones y dependencias entre un texto y su contexto son a menudo motivo de discusión. ¿Es el primero el que nombra y define el comienzo o final de una época, o es el segundo el que propulsa con sus prácticas y discursos establecidos el sentido y contenido de aquél? ¿Cuál es el grado de implicación entre ambos registros? En nuestro caso, podríamos decir que el texto freudiano se instala en su contexto como una suerte de lugar-bisagra sin el cual la puerta que cierra un proceso histórico y abre a su vez otro nuevo no podría ser *movilizada*. Es la pieza que une la pared fija de la modernidad y del auge del liberalismo (que desde la Ilustración alcanzará a los últimos años del siglo XIX) a la puerta hacia el segundo momento clave de la modernidad que se inicia con la segunda revolución industrial. Ese lugar bisagra, que podría nombrarse de múltiples maneras a partir de lo esencial de esta posición simultánea de unión-desunión que conecta *desde* su propia composición dos espacios diferenciados en una continuidad material-temporal; ese lugar bisagra, decimos, representa una particularidad definitiva sin la cual no puede comprenderse en su profundidad el alcance y la pregnancia del discurso freudiano. Texto que hace insignia en un contexto de clausura y de nuevos horizontes, que responde a un decir en crisis e inaugura en su explosión expansiva una nueva enunciación que marcará una época que todavía hoy nos contiene.

El sujeto que asoma en el siglo XX responde en alto grado a la emergencia del *acontecimiento Freud*. Existen varios estudios que analizan las supuestas condiciones histórico-políticas del nacimiento de la teoría psicoanalítica y que muestran cómo ésta se erige como *hijo y padre de una crisis del decir*⁸. Algunos han llegado incluso a sostener que sin una Viena *fin de siècle*, con sus particularidades que más adelante describiremos, el discurso freudiano no hubiese tenido cabida alguna.

⁸ Marinas Herreras, Miguel, *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2004.

Lo que pretendemos mostrar en este capítulo introductorio es que la génesis y construcción del texto psicoanalítico de Freud responde a una doble peculiaridad que pasa, por un lado, por la sistematización de los acontecimientos y experiencias que determinan lo que se ha llamado la “crisis del sujeto liberal” de finales del siglo XIX y principios del siglo XX (contextualización), y, por otro, por una suerte de superación de las lógicas y prácticas-discursivas que comenzaban entonces a gestarse pero que todavía estaban lejos de establecerse como aceptables y definitivas (descontextualización). La obra de Freud constituye tanto una lectura o exégesis crítica de un período casi agotado y en decadencia como un *avant-propos* de un tiempo y una época todavía no escritos. No obstante, hablar de Freud como visionario nos parece algo ingenuo y superficial (dos rasgos del todo despreciados por nuestro autor). Diríamos más bien que su texto es, en la paradoja que venimos nombrando, síntoma y diagnóstico de un contexto fracturado y en vías de una nueva reconfiguración.

Para dar cuerpo a estos planteamientos conviene pues descender a lo concreto de la historia y analizar cómo las determinaciones y progresivos cambios del período que nos ocupa (y que no es otro que la vida de Freud) influyeron en la elaboración de su discurso -en su permanencia y en su evolución- y cómo su pensamiento permitió comprender y ejecutar nuevas lógicas epocales vinculadas con la subjetividad y con la vida en común de los hombres.

1.2. Espacio urbano y representación mundana en el periodo liberal. Del flâneur a la forma-masa.

Tras la primera mitad de un siglo XIX marcado por agitadas revoluciones y restauraciones en la mayor parte de las naciones de Europa occidental, la década de 1860 trajo consigo una cierta estabilidad política determinada por la generalización de gobiernos de corriente liberal. De la mano del capitalismo burgués, el liberalismo contribuyó a favorecer una etapa de progreso y bonanza económica en un momento en el que, a pesar del espíritu emancipatorio y liberador que había sentado la Ilustración, continuaban manteniéndose ciertas estructuras de poder y un sistema de jerarquías patriarcal maquillado muchas veces por el parlamentarismo. Innegablemente el régimen de derechos y libertades se amplió en estos años,

especialmente en la comunidad judía, que logró alcanzar la legalidad de su práctica religiosa al tiempo que la igualdad de derechos y responsabilidades públicas que los cristianos. No obstante, judíos y proletarios no dejaban de representar el *otro racial* y la *otra clase* con respecto al cristiano-burgués que ocupaba los centros de poder y de decisión (en muchos casos en cohabitación con la aristocracia y con el emperador), y aunque la tenaza religiosa y política se había aflojado con el proyecto ilustrado, el sistema de valores de esta época victoriana estaba imbuido de un espíritu represivo ligado a la autoridad de la familia y a la propiedad. Seguían de este modo vigentes los parámetros moralistas y racionalistas que ya en la primera mitad del siglo habían desencadenado en Europa la ola de contestación romántica crítica con el materialismo burgués y con la objetividad universalista de la razón propios de la Ilustración.

Si bien fue un movimiento minoritario y de calado fundamentalmente intelectual y artístico, el romanticismo y su antihéroe afectado por el espíritu del *mal du siècle* constituyen la antesala de la crisis del liberalismo clásico que terminará por efectuarse en las dos últimas décadas del siglo bajo el impulso de la segunda revolución industrial. Freud, que nace en 1856, se verá impregnado de este ambiente romántico-contestatorio que va a desembocar en la subversión del orden rígido tradicional todavía persistente en la época.

El auge de las ciudades europeas favorecido por el capitalismo industrial (que había traído consigo la configuración de las primeras formas de masas urbanas, de las que Poe elaboró una minuciosa descripción en su texto *The man of the crowd*) había diseñado en este período un paisaje social en el que la diferencia de clases connotaba, además de una diferencia de posición en la estructura económica de producción, una diferencia clara en el modo de constitución de identidades personales y colectivas. Identificados con sistemas de valores claramente diferenciados (la aristocracia con el honor y la tradición, la burguesía con la familia y propiedad y el proletariado con su lugar de trabajo y las demandas político-sociales de los partidos social-demócratas)⁹, el mismo espacio urbano daba cabida a muy diversos modos de vida que, más allá de los intereses de clase y de la primacía de una ética victoriana burguesa, constituían formas diferentes y delimitadas de estar en el mundo. Muchas de las capitales europeas combinaban la majestuosidad y suntuosidad de los palacios aristocráticos y de las grandes casas burguesas con el ambiente decadente y dismantelado que habían

⁹ Zaretsky, Eli, *Le siècle de Freud : Une histoire sociale et culturelle de la psychanalyse*, ed. Biblio Essais, Paris, 2009. p. 216

dejado como resto los acontecimientos revolucionarios de la primera mitad de siglo. Las novelas de Victor Hugo y los poemas de Baudelaire nos dan una ajustada idea del acuerdo tácito entre miseria y libertad urbanas que se había instalado en el París del segundo imperio¹⁰, donde el refinamiento rígido de las fiestas de salón convivía con la sordidez de los planes conspiradores y criminales de la *racaille* gestados entre ratas y polvo helado en las catacumbas o escondrijos insalubres.

En este tiempo de primacía liberal se produce el primer gran auge de la *forma-masa*, configuración que ha sido capaz de irradiar las más diversas apuestas afectivas una vez erigida como prefiguración de la modernidad urbana que venimos describiendo. Masas desordenadas, heteróclitas, violentas y apresuradas bajo la luz tenue de las farolas de gas; refugios de *flâneurs*, criminales, mirones; santuario de desheredados y solitarios que temían la soledad vacía del encuentro con el sí mismo; masas-espectáculo¹¹; masas-adorno, complemento incipiente de los paisajes comerciales que en este tiempo trazaban el lienzo de la ciudad. En este punto es interesante señalar el planteamiento marxista resaltado por Benjamin a propósito de la *mimetización* del ritmo de los componentes de estas masas amorfas de la época -conformadas en su mayoría por trabajadores industriales- con el ritmo impuesto por el propio proceso de producción de las fábricas, donde la automatización exigida por el maquinismo y la repetición alienante de los movimientos del cuerpo del obrero acababan por imponerse sobre la lógica de los propios gestos y por adjudicar a la configuración colectiva de masa el aire autómatas y hierático propio de los *tiempos modernos* que venimos tratando.

La representación moderna que protagonizaban estas masas y sus partículas humanas individuales, así como sus principales escenarios convocados en las calles estrechas y en los pasajes comerciales que tanto fascinaron a Benjamin, comenzaron a modificarse con los planes urbanísticos liberales iniciados en la década de 1860. Las grandes avenidas de Haussman en París tuvieron en Viena su paralelo con el proyecto *Ringstrasse* de remodelación de la ciudad. Fue un proyecto modernizador vastísimo - (el historiador Carl Schorske señala que por su concentración geográfica la

¹⁰ “Depuis 89, le peuple tout entier se dilate dans l’individu sublimé; il n’y a pas de pauvre qui, ayant son droit, n’ait son rayon; le meurt-de-faim sent en lui l’honnêteté de la France; la dignité du citoyen est une armure intérieure; qui est libre est scrupuleux; qui vote règne”. En Victor Hugo, en *Les misérables*, tome II, ed. Le Livre de Poche, Paris, 1998, p. 1349

¹¹ “Tout homme”, déclare Constantin Guys, dans un remarque rapporté par Baudelaire, “qui s’ennuie au sein de la multitude est un sot!, un sot!, et je le méprise!”. En Benjamin, Walter, *Charles Baudelaire : un poète lyrique à l’apogée du capitalisme*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2002, p. 60.

modernización urbana de Viena superó inclusive a la de París) que más allá de la aplicación de fórmulas estéticas burguesas al espacio arquitectural supuso la victoria del modelo de vida liberal en su pugna por la laicidad y la lucha contra los poderes tradicionales de la armada, la iglesia y el orden imperial¹². Es importante acentuar que *la estrategia de embellecimiento*¹³ urbano que dibujaron las nuevas avenidas de París y de Viena respondió en un primer momento a una lógica antibarricada que pretendía impedir la construcción de formaciones resistentes y facilitar, llegado el caso, el rápido desplazamiento del ejército y de los cuarteles a los núcleos de población resistente. Esto es altamente representativo de la impotencia social de unas fuerzas productivas abandonadas a su propia suerte por los círculos burgueses enriquecidos que previamente habían contribuido a su liberación. El mismo modelo arquitectural de la *Ringstrasse* daba expresión a esta ausencia de lugar (por tanto de reconocimiento) otorgado a los trabajadores y a los sectores la industria en general, quienes habían quedado desplazados de la grandiosidad de la *ciudad-prestigio*¹⁴ construida para las élites. La parálisis de la fantasía social que habían sostenido las utopías de fin del siglo XVIII terminará no obstante por explotar en una suerte de catarsis colectiva resultado del hartazgo y de la frustración originada por la prepotencia liberal. Es por ello que finalizada esta década de predominio liberal casi sin rival, nuevos desacuerdos y demandas sociales coaguladas en nuevas formaciones políticas comenzaron a hacer tambalear la visión liberal del mundo.

La situación empieza a revertirse a partir de 1870, de manera especial en Viena, donde además de los cambios sociales y políticos de la época (en 1867 los dominios del imperio Habsburgo se habían transformado en la doble monarquía Austro-Húngara con un gobierno liberal) comienzan a fraguarse corrientes de resistencia y de crítica que reclaman más espacios de libertad en los ámbitos colectivos, sobre todo en la política y en el arte. Tal y como nos relata Carl Schorske en su excelente texto *Viena fin de siglo*, un buen ejemplo de la efervescencia subversiva que dominaba los círculos intelectuales vieneses de esta época fue el movimiento conocido como *Die*

¹² “Dans la nouvelle *Ringstrasse*, le tiers-état célébrait, sur le plan architectural, le triomphe du droit constitutionnel sur la force impériale et celui de la culture laïque sur la foi religieuse”. En Schorske, Carl, *Vienne fin de siècle. Politique et culture*, Seuil, Paris, 1983, p. 46.

¹³ Benjamin, Walter, *Paris, capitale du XIXe siècle : le livre des passages*, Le Cerf, Paris, 1989, p. 44.

¹⁴ Así es como la nombra C. Schorske en su libro *De Vienne et d'ailleurs. Figures culturelles de la modernité*, Fayard, Paris, 2000, p. 207.

Jungen (los jóvenes), capitaneado por Klimt en el dominio de las artes plásticas¹⁵. Tras una grave crisis económica en 1873, el grupo derivaría en la creación de una nueva izquierda política agrupada en el movimiento *Secesión*.

Con ello, las progresivas reivindicaciones de la reciente clase obrera organizada terminaron de instaurar un clima de alta agitación política en donde los valores del liberalismo clásico y su modelo de sujeto racional se pusieron definitivamente en duda. Es remarcable que estos grupos estudiantiles se mostraran altamente influidos por el pensamiento de Wagner y de Nietzsche, especialmente en su reivindicación de una cultura dionisiaca opuesta al racionalismo estatal burgués y al dominio del espíritu científico¹⁶. Su reclamo de liberación y satisfacción de los instintos en el espacio público supuso uno de los primeros reconocimientos sociales de la implicación de lo psíquico y lo político. Como relata Schorske, este primacía de lo psicológico sobre lo político-social representa el tributo mayor de la generación *Jungen* a la cultura liberal vienesa de fin de siglo, un tributo que la siguiente generación de jóvenes rebeldes (agrupados bajo la corriente expresionista de inicios del siglo XX) no hará más que formalizar tras la experiencia de desintegración y fractura psicológica social afirmada ya en los distintos dominios de la cultura.

Al mismo tiempo, la capital austríaca (reproduciendo la lógica imperante en Europa) verá desplegarse entre estos movimientos antiliberales a influyentes grupos y organizaciones políticas definidos por el nacionalismo y por un antisemitismo feroz teñido de democracia (el partido cristiano-social de Lueger, que gobernó desde 1897 durante 10 años, sirvió de manual primario para el nacionalsocialismo), lo que sumado al choque supuesto por la derrota del modelo liberal de este tiempo dejó en una esfera de alta frustración política y social a los que, como Freud, eran judíos¹⁷ y creían en un liberalismo *à l'ancienne* basado en el secularismo y en la libertad de expresión. En este sentido, Paul-Laurent Assoun traduce el vínculo paradójico de Freud con la política como de “síntoma del mal cacaniano ambiente”¹⁸ combinado con una pretensión de establecer una postura coherente frente al embrollo político disfrazado

¹⁵ El *Jung-Wien* (movimiento literario creado en la década de 1890) rompe el lazo entre política y cultura que había determinado a los *Jungen* de 1870, dando a su vez un giro al cosmopolitismo y asumiendo dos preocupaciones fundamentales: la afirmación de una modernidad en ruptura con la historia y la vida de la *psique*. Ver Carl Schorske, op.cit. p. 193-194.

¹⁶ El término pertenece a William McGrath y es recogido por Carl Schorske, op.cit. p. 190.

¹⁷ “La posición, a finales del siglo XIX, en los dominios clave para el funcionamiento del Estado, -las finanzas y la información-, combinada con los deseos de ascensión social en la capa superior de la burguesía ennoblecida (...) hacen de la vieja comunidad judía vienesa la fracción más leal del liberalismo fiel a los Habsburgo”. En Pollak Michael, *Vienne 1900. Une identité blessée*, Gallimard, Paris, 1984.

¹⁸ *Cacania* fue el nombre utilizado por Robert Musil para referirse a Austria-Hungría. Ver Assoun, Paul-Laurent, *L'entendement freudien : logos et ananké*, Gallimard, Paris, 1984, p. 234.

de legalidad de su país. Así, a pesar de que el espectro político de Viena tras la caída liberal quedó repartido entre el partido social-cristiano y los socialdemócratas, Freud continuó votando al minoritario partido liberal (derecho que, como relata Ernest Jones, sólo ejerció a partir de 1908, cuando decidió convertirse en ciudadano austríaco¹⁹), circunstancia que según la interpretación de Assoun²⁰ muestra la doble significación que el liberalismo connotaba para Freud: un registro ético-cultural que trascendía lo meramente político y un alegato a favor de la libertad del individuo frente a la ingerencia del Estado y de la Iglesia (instituciones mayores en la Austria de la época).

Lo que en la década de los 70 comienza como una ebullición general de los parámetros liberales (recordar la breve experiencia libertaria de la Comuna de París en 1871) se actualiza definitivamente en las dos últimas décadas del siglo. Los inicios del cambio del modelo económico de producción y sus paralelos descubrimientos fijaron de manera determinante el agotamiento del modelo de sujeto clásico de la Ilustración (y a la clase burguesa que lo representaba) al poner de relieve los límites que desde allí se imponían a la emancipación efectiva y a la autonomía particular de los individuos. Tales descubrimientos y avances técnicos (como el alumbrado eléctrico, el automóvil o el telégrafo) terminaron de *iluminar* la sublevación del modelo liberal de subjetividad al hacer vacilar tanto el viejo modelo de fábrica y de trabajo manual propio del primer capitalismo industrial como la delimitada separación de lo público y lo privado que había dominado el modelo familiar de relación hasta la fecha. Se desdibujaba de esta manera uno de los bastiones claves del liberalismo, esto es, la familia concebida como espacio primero de socialización, de adquisición de identidad y de reproducción de modelo de autoridad, dando lugar entonces a otras formas de vínculo en las que nuevos patrones identificatorios de carácter colectivo serán determinantes en la creación de unas identidades cada vez más fluctuantes.

No hay que olvidar que en este momento la convivencia de una sociedad de clases con una sociedad de masas en vías de expansión comienza a desajustarse a favor de la generalización de la segunda, que en su apariencia y en su intrínseco movimiento de abducción progresiva termina por homologar los diferentes intereses e ideales que hasta el momento habían definido y enfrentado a la realidad de clases. Habrá que

¹⁹ Jones, Ernest, *Vida y obra de Sigmund Freud*, tomo II, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 54.

²⁰ Assoun, Paul-Laurent, op.cit, pág 242.

esperar hasta los años 20 para que esta tendencia tome cuerpo casi definitivo, pero no es menor que en el momento de fractura de los últimos años del siglo XIX esta situación se asuma como otra de las incipientes grietas desencadenantes del proceso de desmantelamiento liberal, y que, a su vez, la misma represente una primera semilla del modelo de masas *desclasado* y totalitario que va a instalarse en Europa en los años 30. Volveremos sobre esto un poco más adelante, pues el proceso de mutación integral que atañe a la forma-masa convertida en protagonista social del devenir del siglo XX tendrá una relevancia central en el texto freudiano y, en especial, en lo que definiremos como su *metapolítica*.

Directamente relacionado con lo anterior ocurre que, desde 1880 y hasta la primera Guerra Mundial, una ola de movimientos de liberación política y sexual combatientes con las viejas formas de autoridad y dependencia se expanden en prácticamente todo el territorio occidental. Este fenómeno, sumado a la relajación de las ataduras del espacio y del tiempo favorecidas por la invención de nuevos modos de transporte y comunicación, contribuyó a la reorganización del espacio socio-urbano y a la consiguiente mutación de los parámetros relacionales. Las dos últimas décadas del siglo XIX ven así desplegarse en el tejido político-social movimientos organizados de masas que, aunque mantenían el espíritu crítico legado de la ilustración, terminarán por abatir el modelo liberal tradicional que había encabezado la idea de progreso desde la revolución francesa.

Con ello, a la vez que se instala en Europa un aumento del nacionalismo y del antisemitismo²¹, comienza a gestarse una nueva ideología democrática de masas que va minando poco a poco el índice de certezas liberal y aloja un nuevo imaginario colectivo definido por una ética de consumo, de producción en serie y de defensa de lo irracional, lo emocional y lo onírico. Como sostiene Schorske, la derrota del liberalismo no estuvo marcada por su decadencia histórica sino más bien por su impotencia ante las nuevas redes de configuración social de masas que poco a poco fueron ganando terreno e influencia. El caso de Viena no se aleja especialmente de lo ocurrido en otras capitales europeas, en las que durante esta etapa de coexistencia de quiebre y reformación convivieron una cultura burguesa racionalista, represiva y

²¹ Sobre todo en París (con el nacionalismo boulangista y el caso Dreyfus como ilustraciones) y en Alemania y en Austria (con el partido cristiano-social de Lueger).

legalista con un nuevo paquete de valores modernos que apuntaban hacia nuevas concepciones de la libertad, de la sexualidad y del sujeto.

El individualismo burgués hizo que la proyección de estos nuevos reclamos se volcara en las profundidades de la vida psíquica y en la defensa de una autonomía situada más allá de la moral de validez universal promovida por la Ilustración. En este momento la autonomía quedaba desubstancializada de sus contenidos anteriores para encarnar una nueva forma de relación -más libre, individual, irracional y estética- con los otros, con las cosas y con uno mismo, y es por ello que varios autores han remarcado que la *teoría de las profundidades* psicoanalítica no podía haber sido inventada por alguien que no fuera judío, burgués y vienés en los últimos años del siglo XIX.

Fue también determinante en este proceso de dismantelamiento de la tradición liberal la socialización del disfrute y del ocio, representados a partir de entonces por la generalización de lo que podríamos denominar *nuevos espacios de goce populares y urbanos*, tales como las salas de cine, cabarets, music-halls²² o clubs nocturnos. Lo que en París habían iniciado durante los primeros cincuenta años del siglo XIX las llamadas *maisons de rêve* colectivas, a saber, pasajes, invernaderos, panoramas, fabricas, museos de cera, casinos o estaciones de transportes (sin mencionar las Exposiciones Universales), se instala como lógica urbana dominante, haciendo así de la imagen, lo onírico y lo sensorial los nuevos componentes de la fantasmagoría colectiva urbana. Su consolidación definitiva se llevará a cabo tras la II Guerra Mundial, pero es en este momento en el que germina el paradigma de placer urbano democrático que todavía hoy, a pesar del declive y del cuestionamiento del sistema mundial, define a nuestras ciudades.

Los comienzos de esta época de *consumo conspicuo*, por utilizar el término de Veblen, arrancan así de la ficción a los héroes literarios de la primera mitad del XIX para dotarlos de cuerpo y de realidad en las calles de las grandes ciudades modernizadas. Dandys, flâneurs, lesbianas y feministas se erigen como las nuevas prefiguraciones de un individuo urbanita que lejos de representar la queja tormentosa y desesperada de la decadencia de la ciudad y de sus masas miserables de mitad de

²² La industria de la diversión ciudadana ya había comenzado a desplegarse en la década de los 50 del siglo XIX. En 1852 Charles Morton abre el primer music-hall londinense y durante estos años son diseñados los bosques de Boulogne y de CentralPark. Para una descripción más detallada consultar Corbin, Alain, *L'avènement des loisirs, 1850-1960*, Aubier, Paris, 1995.

siglo disfrutaban “liberados” entre las nuevas arquitecturas y la renovada forma-masa consumidora que empezaba a modelarse. Así, las masas pasan de ser protagonistas-actoras del escenario urbano decadente (admiradas por esos antihéroes literarios que elaboran sus hazañas y pensamientos) a ser masas espectadoras de los fenómenos promovidos por el mercado y la maquinaria capitalista, dejando en consecuencia de actuar en su diversidad errante para devenir público anclado en una homogeneidad estática. Con ellas se impone un nuevo principio de aceleración urbana sostenido en la velocidad de la producción (condicionada ya por la reproducción en serie), en la novedosa rapidez en los desplazamientos facilitados por los modernos medios de transporte y en la primacía de lo efímero, lo que hace que a partir de este momento el ritmo violento de la masas ya definido por Engels bajo el signo del horror termine por imponerse a aquel ritmo despreocupado y de ensoñación que había marcado los paseos solitarios de un Rousseau o de un Baudelaire. *El tiempo de la masa se impuso sobre el tiempo del flâneur*²³, y de este modo, las tortugas dejaron para siempre de poder ser paseadas²⁴.

La mutación de los parámetros del tiempo se acompañó de una mutación en los parámetros del espacio. Frente a las fórmulas de belleza y honorabilidad burguesas, la ciudad aparece ahora teñida de valores de utilidad, rentabilidad económica y confort, cuestiones centrales en la vida del hombre moderno. En Viena, este segundo momento de desarrollo urbano se llevó a cabo a partir de 1890 y fue encabezado por el arquitecto Otto Wagner, quien concebía a la nueva urbe como un *todo funcional* operativo trazado partir de la red de transportes y comunicaciones. Desaparecieron las construcciones ostentosas de inspiración clásico-renacentista y el panorama urbano se dibujó a partir de edificios sencillos y pragmáticos que permitían alojar a la inmensa población de la capital austríaca. El sintagma *vida moderna* se convirtió en el bastión de significación alrededor del cual se organizaron y desplegaron las existencias particulares, las ciudades y el consumo, lo que modificó profundamente la construcción de la subjetividad y la definición de los modelos de relación comunitaria. Ya entonces contemporáneos de Freud habían comenzado a leer toda una nueva sintomatología social consecuencia de las exigencias y favores de esta vida moderna, develando los costes de oportunidad de una técnica y un progreso que

²³ Citado por Walter Benjamin en *Charles Baudelaire : un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 2002, p. 239.

²⁴ Es precisamente Benjamin quien relata la moda flâneurista, emergida en el París de 1840, de salir a pasear con tortugas.

aunque todavía emergentes comenzaban ya a hacer insignia en los cuerpos y en las vidas de los individuos. En un intento por dar visibilidad a los efectos implicados en los diversos frentes tensionales de la época, la nerviosidad en sus distintas figuraciones -con la histeria como gama dominante- se apoderó del campo lingüístico y de interés de intelectuales y científicos. Freud mismo dedicará un texto fundamental sobre este aspecto en 1908, inaugurando con él sus escritos específicamente antropológicos.

1.3. Descorsetamiento moderno

La sexualidad fue una de los dominios que más se alteraron con relación a la anterior moral victoriana a partir del siglo XX. La cuestión del sexo se volvió un registro central sobre el que la nueva forma cultural impuso su moderna escritura. Como cuenta Eli Zaretski, la influencia de la ciudad y de sus cada vez más distendidas vibraciones sexuales -alimentadas en bares, clubs o cabarets- develaba una nueva inteligencia de la sexualidad, en especial de la femenina, la cual se vio favorecida en su descongestión por la progresiva democratización del vestido y de los productos cosméticos así como por la aparición de nuevas cotas de visibilidad femenina en el espacio del trabajo. No es un detalle menor el hecho de que la liberación gradual de la sexualidad haya iniciado su andadura por los envoltorios y artificios propios del cuerpo de la mujer, habida cuenta además del lugar privilegiado que la moda y la estética ocupaban dentro del registro de exponentes de apariencia de las clases sociales. El paulatino desentramar del cuerpo femenino encuentra su gran representación en la supresión del corset llevada a cabo por el modisto Poiret en 1909, acción altamente ilustrativa de la fractura de la *ideología burguesa del encorsetamiento*²⁵. De este modo se liberaban los movimientos, los gestos y la apariencia constreñida que iba pareja con la idea de belleza femenina, higiene y buen gusto, sobre todo en los sectores nobles y burgueses. Se deshomogeneizó la silueta corporal (dando cabida a la particularidad de las formas) y comenzaron a desmontarse los signos de la distinción social ligados al atuendo femenino²⁶.

²⁵ Tomamos la expresión del libro de Oscar Scopa, *Nostálgicos de Aristocracia*, Taller de Mario Muchnik, Madrid, 2005, p. 45

²⁶ Según Lipovetski, “con esa tendencia a la homogeneización de la moda de los primeros años del siglo XX se manifiesta también el rechazo a la exhibición majestuosa y superior de la jerarquía”. En, *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona, 1990

No obstante, el desentramado de lo corporal no implica de suyo un proceso simultáneo de desentramado psíquico. Toda una historia de represión del cuerpo que todavía en la primera década del siglo XX daba sus coletazos necesitaba un período de adaptación que iba más allá de la inmediatez de los planteamientos y de las formas de liberación del momento. La actualización de una sexualidad más libre suponía la despoticización de las intensidades coactivas que en lo psíquico habían sido marcadas por la religión, la moral y la economía. Por ello, una de las paradojas más relevantes de la época -de la que Freud se dio perfecta cuenta- era el desajuste entre las nuevas exigencias culturales favorecidas por los avances técnicos y los requerimientos psíquicos (en su mayor medida de orden sexual) que todavía pesaban en los individuos²⁷. A la vez que contaban con los medios para incorporarse más rápidamente al emergente ritmo del consumo marcado por el sistema de producción y los descubrimientos técnicos del momento, los sectores más pudientes del tejido social personificaban los nuevos modelos de frustración y nerviosidad moderna desencadenados por la incapacidad funcional psíquica de acoplar las exigencias culturales a las exigencias pulsionales²⁸. Estos sectores burgueses dominantes fijados a la moralidad victoriana que ellos mismos habían instalado fueron los que mayor resistencia ejercieron en la aceptación de las nuevas lógicas de liberación sexual que la emergente forma cultural traía consigo, y con ello, los que en mayor medida encarnaron -sobre todo las mujeres- las nuevas formas de nerviosidad de la época. La burguesía conjugó entonces las consecuencias de la represión que en materia sexual venía imponiéndose desde hacía décadas con una nueva contradicción resultado de las nuevas promesas modernas que, aunque repudiaban, irradiaban un alto atractivo. El mismo Freud parece dar cuenta en su misma persona de esta ambivalencia propia del temple burgués cuando en 1885 y desde París (*ville des plaisirs* considerada como capital de las epidemias psíquicas, de las convulsiones históricas de masa y de la lascividad femenina) reconoce en sus cartas el posible influjo que sobre sí impone esta *ciudad seductora, a la vez atractiva y repulsiva*²⁹. Por ello no es de extrañar que

²⁷ “Lo que hoy constituye una represión interna fue en su tiempo sólo externa, resultando así que lo que hoy se plantea ante cada individuo como exigencia cultural externa podrá convertirse un día en disposición interna a la represión.” En Freud, Sigmund, *Múltiple interés del psicoanálisis*, en Obras Completas tomo III, Madrid, RBA, 2006, p.1866.

²⁸ Ya en 1905 y en su texto sobre el chiste, Freud escribía: “Concedemos a la cultura y a la buena educación gran influencia sobre el desarrollo de la represión y admitimos que tales factores llevan a cabo una transformación de la organización psíquica - que puede también ser de carácter hereditario y, por tanto, innato- merced a la cual sensaciones que habrían de percibirse con agrado resultan inaceptables y son rechazadas con todas nuestras energías psíquicas. Por la labor represora de la civilización se pierden posibilidades primarias de placer que son rechazadas por la censura psíquica”. En Freud, Sigmund, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, en Obras Completas tomo II, Madrid, RBA, 2006, p. 1084.

²⁹ En una carta a Minna Bernays del 3-12-1885, Freud escribe: “La gente parece pertenecer a otra especie que la nuestra, me parecen todos poseídos por miles de demons (...) Creo que ignoran miedo y pudor. (...) Es el pueblo de las epidemias psíquicas, de

ante la apertura de posibles que se estaba instalando en materia de sexualidad y de regímenes de placer, la burguesía urbana sintiese, dado el mayor contraste, el yugo de la represión y de la privación sexual más apretado que nunca.

La doble moral sexual en la clase burguesa vienesa (resultado, entre otros factores, de las exigencias de la reproducción y de los deseos de ascensión social) se hacía especialmente patente en la convivencia de una extrema severidad de la educación sexual sobre las mujeres con un código penal que reconocía la edad de 14 años como el mínimo permitido para inscribirse en las listas de prostitución. Este registro oficial comenzó en 1873 con motivo de la celebración de la Exposición Universal en Viena, y, como señala Pollak, el mismo refleja el rigorismo de las clases dominantes por controlar a aquellas mujeres que se habían abandonado, de manera irredenta según decreto social, a la fatalidad de la sexualidad fuera de las convenciones del matrimonio³⁰. En contraste, las jovencitas de la buena sociedad vivían constreñidas entre la sacralidad de su propio cuerpo (la virginidad antes de las nupcias era imposición mayor) y la sacralidad de la posición maternal (destino innegociable del deseo femenino de la época). Los textos de Freud sobre este asunto -*Sobre la degradación sexual del objeto amoroso* o *El tabú de la virginidad*- recogen este doble rasero de la burguesía con respecto al mundo de la sexualidad, en especial esta doble figura madre-puta que ocupaba las fantasmagorías del deseo burgués masculino disociado entre el respeto moral por lo familiar y el desprecio perverso por las clases inferiores representantes de la promiscuidad y la prostitución. Como ya sugerimos más arriba, esta tendencia a rebajar a las clases inferiores por su falta de educación y su inmoralidad ostentosa se observa también en el ciertos momentos del texto freudiano (tanto en su producción científica como en sus cartas), donde no en pocas ocasiones el psicoanalista parece suscribir esa valoración de la época tendente a situar la ignorancia de los sustratos populares como la causa de su perversidad sexual y de sus destinos neuróticos³¹.

las convulsiones históricas de masa, y no ha cambiado desde el tiempo de Notre-Dame de Paris de Victor Hugo” En *Correspondance 1873-1939*, Gallimard, Paris 1979, p.200

³⁰ Una descripción detallada de este fenómeno la encontramos en el ya citado texto de Michael Pollak *Vienne 1900: une identité blessée*, Gallimard, Paris 1984, p. 160-163.

³¹ “Si echamos una amplia ojeada sobre la vida sexual de nuestro tiempo, y especialmente, sobre la de aquellas clases sociales que son las sustentadoras de la civilización, nos sentiremos inclinados a afirmar que sólo contra su voluntad, y sintiéndose rebajados en su dignidad humana, se someten los hombres de hoy en día a las leyes de la procreación. La concepción opuesta de la vida sexual se ha refugiado actualmente entre las clases populares más bajas y menos refinadas. En cambio, las más altas ocultan todo lo referente a la actividad sexual, como algo despreciable desde un punto de vista cultural.” En Freud, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, en Obras Completas tomo III; Madrid, RBA, 2006, p.1597.

Por otra parte, es de sobra conocido que Freud y la mayor parte de sus pacientes pertenecían a estos círculos burgueses que, muy especialmente en Viena e identificados con los sectores judíos, habían alcanzado altas cotas de poder adquisitivo fruto de la prosperidad de sus negocios y de los derechos políticos que el gobierno liberal les había otorgado. Práctica de carácter inicialmente burgués, el psicoanálisis se instaló así en un escenario urbano propio de las capitales de la época, repartido entre el ambiente estético contraído y decadente de las fiestas de salón burguesas y una sociedad obrera desgarrada por la desesperanza de la miseria y la frustración psicológica.

La burguesía urbana, aún en el momento de crisis del modelo liberal y de la consiguiente pérdida de poder político, continuó pues como protagonista del nuevo proceso histórico que se estaba gestando en los albores del siglo XX, siendo así que una parte de sus valores más preciados -como la defensa del individualismo- entró en rápida coagulación con las nuevas aspiraciones despertadas por el capitalismo. Aparece aquí otra de las paradojas del momento brillantemente analizada por el sociólogo Georg Simmel, coetáneo de Freud y sin duda una de las mentes más agudas en la captación de las contradicciones del asentamiento y extensión de esta nueva forma cultural en el contexto de la gran ciudad. El individualismo burgués que había reclamado el desmarque y la liberación de los yugos tradicionales dominantes antes de la revolución francesa se amalgamó en este tiempo con una aspiración a la singularidad impulsada por el incipiente consumo de masas y por la caída de ciertos ideales de cultura tradicionales. Simmel escribe en 1904 que

“en la medida en que se pregunta por la posición histórica de estas dos formas del individualismo que son alimentadas por las relaciones cuantitativas de la gran ciudad: la independencia personal y la formación de singularidad personal, en esta medida, la gran ciudad alcanza un valor completamente nuevo en la historia mundial del espíritu.”³²

Independencia y singularidad eran el reverso de un fenómeno de masas que comenzaba a instalarse en la lógica urbana como nuevo sujeto histórico del capitalismo de consumo y de la democracia. Ambos valores abogaban por la

³² Simmel G., *Las grandes urbes y la vida del espíritu*, en *El individuo y la libertad (Ensayos de Crítica de la cultura)*, Ediciones Península, Barcelona, 1986.

desalienación de los relatos y de los modos de vida implicados *per se* en la mera pertenencia a un grupo social y contribuyeron a la especial fractura que caracterizó la subjetividad de la época: al deseo de singularidad (trazo eminentemente aristocrático vinculado a lo disímil de las formas, el carácter, los modas y las modas) se sumaba su deseo de participar en las dinámicas de consumo de masas (donde la similitud o el *para todos* es el tono dominante). El bifrontismo de la nueva forma cultural hacía pues converger una faz de autonomía y singularidad con otra de homogeneización de masas desencadenada por el establecimiento de los fenómenos de democratización y multiplicación de objetos.

En todo caso, durante los primeros años del siglo XX y hasta la Primera Guerra Mundial se establece y se generaliza la forma *masa* con sus efectos particulares en la vida pública y privada de los individuos, unos efectos que tempranamente el propio Freud designará como de “exaltación hasta lo desmesurado de los componentes afectivos del alma individual”³³. Una de las claves para la *legibilidad* de este fenómeno reside en que, en un contexto en el que se confirmaba la efectividad de la muerte de Dios remarcada por Nietzsche y la consiguiente pérdida de influencia de la religión en las vidas de los individuos, éstos se vieron arrojados a la búsqueda de nuevos claustros donde poder aliviar el sufrimiento moderno. La ilusión religiosa se contrajo y cedió su plaza a la ilusión de consumo y de democracia, santuarios modernos que a la vez que ofrecían nuevos bálsamos de desahogo traían consigo nuevos formatos de patología y nerviosidad. Conviene no olvidar que la mayor parte de estos fenómenos ligados al protoconsumo aparecidos en el contexto inmediatamente anterior a la Gran Guerra no adquirirán su anclaje definitivo en la banda social hasta después de 1945, momento en el que, a la sustitución de la realidad de clase por la apariencia de masa, hay que sumar en la lista de activos y pasivos de la modernidad lo que de horror y de odio se evidenció en la constitución misma del individuo. No es menor el hecho de que en ese tránsito de la sociedad de clases a la sociedad de masas se haya producido -entre las dos guerras mortíferas y la extensión de los totalitarismos- la representación más elevada de la miseria social moderna, una miseria alejada de la descrita por los poetas y novelistas del siglo XIX y que convocaba, en su propio espanto e imposibilidad, un más allá de las gramáticas

³³ Freud, S., *Psicoterapia. Tratamiento por el espíritu*, en Obras Completas tomo II; Madrid, RBA, 2006, p. 1019.

conocidas y una nueva manera de pensar y de escribir el relato de los hombres. Por ello, pensamos que es a partir de lo concreto de estas circunstancias que se debe abordar el decir freudiano sobre lo inconsciente, un decir que dará cuenta de las contradicciones y ambivalencias que muchas veces *avant la lettre* el vienés supo percibir en la nueva forma cultural que venimos describiendo.

Las nuevas formas de consumo y la generalización de la mercancía como modelo de relación fetichizada hicieron que, de la misma manera que la realidad de clase fue dejando paso a la apariencia de masa, los *conspiradores de profesión*³⁴ (aquellos que según Marx implicaban toda su existencia en proyectos de subversión organizados generalmente en cabarets y ambientes de la *bohème parisienne*) se convirtieran en este momento en *consumidores de profesión*. Progresivamente los sujetos y masas de la necesidad abrieron su espacio a sujetos y masas del deseo, situación que puede explicar el alto grado de mutación que se produjo en los discursos (literarios, artísticos e intelectuales en general) y en las lógicas político-colectivas de la época barnizadas a partir de entonces con la potencia y fijación de la laca deseante. No nos parece entonces casual el énfasis con el que Freud habla de la centralidad de la insatisfacción pulsional -que anima y activa el deseo- en la propulsión de los cambios sociales y culturales que definen la historia. Es más, la defensa de la determinación del actuar humano por el deseo inconsciente va a definir, de acuerdo con nuestra tesis, uno de los puntos clave de la metapolítica del psicoanálisis.

Volviendo a los análisis de Simmel resulta importante señalar que en este contexto eduardiano³⁵ o de *Belle Époque* comenzaron a generalizarse los denominados “estilos de vida”, reforzados por el predominio de la moda y la demanda de espectacularidad en el consumo. Con ellos empezó a efectuarse una modificación en los procesos de concreción individual de la felicidad: donde antes primaba una lógica de limitación en la satisfacción (limitación que tenía que ver tanto con la restricción pulsional como con una restricción en el disponer de los objetos) se alojó a partir de entonces una lógica de satisfacción con nombre de número. El *cuánto* de las relaciones con las cosas y con los otros se superpuso al *qué* y al *cómo*, y un nuevo paradigma de

³⁴ Así los nombra Benjamin en su texto sobre Baudelaire.

³⁵ El 22 de enero 1901 muere la Reina Victoria de Inglaterra, desapareciendo con ella, progresivamente, varios de los registros del régimen moral y cultural que con su nombre (era victoriana) habían definido al periodo decimonónico. Le sucede en el trono su hijo, el rey Eduardo VII, bajo cuyo reinado se producirá un proceso de modernización que pasa por los fenómenos que venimos describiendo.

autoridad encarnado en el dólar -con el continente norteamericano como portaestandarte³⁶- desplazó a las tradicionales representaciones paternas.³⁷

Según Peter Gay, la tendencia a desprestigiar y reprobar a los norteamericanos formaba parte del parecer común de los circuitos intelectuales europeos de la época que veían en el materialismo exacerbado, el conformismo y el delirio de masas consumidoras una especie de regresión a lo irracional, al salvajismo de lo meramente utilitario y a lo falto de medida. No obstante, la *peste psicoanalítica* que Freud llevó al Nuevo Continente en 1909 -con motivo de su invitación a la Universidad de Clark- no dejó de adquirir adeptos y de generar una serie de corrientes que, aunque desviadas en cuestiones esenciales de los fundamentos de la teoría analítica, lograron amalgamar lo específicamente americano -vinculado con su sistema económico de producción, de consumo, de estandarización y de publicidad- con lo específicamente freudiano -ligado con lo inconsciente, el deseo y la singularidad.

1.4. Freudismo y fordismo

En palabras de Eli Zaretsky, *el fordismo necesitó el freudismo porque éste expresaba los deseos del trabajador*³⁸. Según el historiador americano, la idea freudiana de que el inconsciente era un pozo de deseos inextinguibles pero también manipulables fue crucial en el desarrollo de la cultura de masas. No obstante, quizás cabría dar la vuelta al planteamiento y sugerir que ante el emergente despliegue deseante que la nueva forma cultural favorecía y estimulaba a través del nuevo modelo económico de consumo, Freud pudo articular sus nociones de inconsciente y de deseo pulsional -los cuales, incuestionablemente, ayudaron en la retroalimentación y afianzamiento de la nueva lógica moderna-. Aquí se nos presenta una parte del dilema que anunciamos al principio de esta introducción y que toca a las implicaciones y aplicaciones del texto freudiano con su contexto, tanto en su cara de ajuste (donde el texto se presentaría

³⁶En una carta a Fliess de 1902 Freud confronta su viejo mundo “regido por la autoridad” al “nuevo mundo gobernado por el dólar, comenzando así lo que a lo largo de su vida será una constante en sus opiniones sobre América: el desprecio y la desconfianza inspirados tanto por el país (al que burlescamente se refería como *Dollaria*), como por sus habitantes (esos *incapaces libidinales e hipócritas sexuales*). Para un desarrollo detallado de esta cuestión ver la obra de Peter Gay *Freud, una vie*, Hachette, París 1991, pág. 650.

³⁷Precisamente, la cuestión de la autoridad y de su conflicto immanente ocupará uno de los temas esenciales en la obra de Freud, quien, ante el proceso mutación social ligado al crepúsculo de ídolos, héroes y grandes hombres, no dejará de recordar el importante papel que en la subjetividad cumplirían nuevas figuraciones del conflicto y nuevos agentes de autoridad social. “Sabéis muy bien que la inmensa mayoría de los hombres es incapaz de vivir sin una autoridad en la que apoyarse, ni siquiera de formar un juicio independiente. El extraordinario incremento de las neurosis desde que las religiones han perdido su fuerza puede darnos una medida de la inestabilidad interior de los hombres y de su necesidad de un apoyo”. En *El Porvenir de la terapia analítica, conferencia del Segundo Congreso Psicoanalítico pronunciada en Nuremberg en marzo 1910*, en Obras Completas tomo II, Madrid, RBA, 2006, pág 1567.

³⁸ Zaretsky, Eli, *Le siècle de Freud : Une histoire sociale et culturelle de la psychanalyse*, Biblio Essais, París 2009, p. 250

como el resultado de una labor de legibilidad y diagnóstico de los fenómenos y síntomas de la época) como en la posibilidad de un desajuste o descontexto del texto en el que éste sería entendido como instrumento de escritura en la elaboración de la nueva gramática de la modernidad. Parece que algo de ambas lógicas caracterizan a la problemática que nos ocupa. Resta analizar, describir y ubicar los despliegues concretos de los escritos freudianos que iremos tratando a lo largo de los distintos capítulos de la investigación.

Lo que sí es evidente es que ya en este momento se hacía palpable el múltiple interés que el psicoanálisis despertaba en otras disciplinas científicas como la sociología (que vivía su momento álgido), la etnología o la historia. En un texto de 1913 Freud dará cuenta de la necesaria intervención de psicoanálisis en el abordaje de los fenómenos colectivos al reconocer una conexión estructural entre lo individual y lo social por la vía del deseo inconsciente. Analizaremos esto con detalle con el fin de mostrar - porque no siempre se ha considerado- cómo ya el texto freudiano afirma la potencia del deseo y de las mociones pulsionales (economía libidinal) como motor mayor de cambio en el espacio público-colectivo (economía política).

En cualquier caso, el periodo de cocción de la nueva forma de la modernidad que abarca las dos décadas anteriores a la Primera Guerra Mundial no afectó de la misma manera a todos los estratos de la sociedad europea, y tampoco a la población de Viena. Sin duda los nuevos paradigmas del goce, la extensión de los espacios de liberación y progresos técnicos, las nuevas modas y modos de confort que caracterizaron al incipiente sistema de consumo de masas fueron accesibles a un no despreciable porcentaje del sector burgués. Sin embargo y como señalan Jones y Gay en sus respectivas biografías de Freud, la clase trabajadora y la vasta proporción de población desheredada encarnaban también en este tiempo las nada amables condiciones de existencia social y los movimientos de agitación políticos que dominaron estos años. Como ya se ha apuntado, habrá que esperar al fin de la Segunda Guerra Mundial para que lo que conocemos bajo la etiqueta de capitalismo de consumo alcance a la mayor parte de los sectores sociales.³⁹

1.5. Conflicto bélico y rotura de castillos de sueños

³⁹Gay, Peter, *op. cit.*, p. 396

En 1914 estalló la Guerra, y con ella, los resquicios de un sueño liberal e ilustrado que venían despedazándose desde los últimos años del siglo XIX. Se consumaba así la fractura social y cultural que hemos venido describiendo. Algunos historiadores coinciden en señalar que en los primeros años no estaba del todo claro el alcance, la gravedad ni lo inevitable del conflicto, y que si bien las tensiones coloniales y de influencia entre los estados europeos estaban sobre la mesa de manera bien visible desde hacía tiempo, el curso de los acontecimientos y su dimensión de devastación alcanzó una amplia dosis de imprevisión. Gay cuenta cómo la declaración de la guerra por parte de Austria a Serbia instaló en el imaginario europeo -incluidos novelistas, teólogos o poetas, como Rilke o Thomas Mann- una corriente general de embriaguez patriótica y una suerte de fervor guerrero que afectó también al mismo Freud, quien, como cita Jones, llegó a declarar que *toda su libido pertenecía a Austria-Hungría*⁴⁰. La guerra representaba para amplios sectores de la población la posibilidad de satisfacer cierta gama de aspiraciones ético políticas -tanto individualistas como comunitarias y nacionalistas- tras un período en el que la avidez de las masas emergentes había convivido con el pesimismo y el lamento de ciertos sectores intelectuales europeos por la vacuidad de espíritu y la podredumbre burguesa que no terminaba de consumarse.

Partidario inicial de los Imperios Centrales pero con una posición de incertidumbre frente a la participación inglesa (país por el que profesaba una alta admiración y donde terminará por pasar los últimos días de su vida), Freud fue perdiendo progresivamente su entusiasmo patriótico y aumentando su pesimismo⁴¹ una vez los sucesos de la guerra fueron revelando su coste de horror y de desastre sobre las vidas humanas. Asumiendo tras la euforia inicial que el conflicto bélico ponía fin a *la edad de oro de la seguridad*, Freud va a remarcar que con la caída de la moral institucional y del buen hacer individual superficial se mostraban en toda su crudeza la inmoralidad de las relaciones entre los estados y la brutalidad de los individuos. En dos textos conmovedores de 1915 recogidos bajo el título de *Consideraciones actuales sobre la*

⁴⁰ Jones, E., *op. cit.* p. 182

⁴¹ En una carta a Lou Salomé, Freud escribe: “Yo no dudo de que la humanidad superará incluso esta guerra, pero sé positivamente que yo y mis contemporáneos no volveremos a ver ya un mundo gozoso. Todo es demasiado odioso. Y lo más triste de todo es que ha resultado precisamente lo que nosotros, los psicoanalistas, debíamos imaginar, en cuanto al hombre y su comportamiento. Nunca pude compartir, por eso, el gozoso optimismo de usted. Mi secreta conclusión era ésta: puesto que podemos considerar que esta civilización actual encubre una gigantesca hipocresía, se deduce que no somos orgánicamente aptos para ella. Él o Lo desconocido que acecha tras el Destino, repetirá un día otro experimento semejante con otra especie”. Citado por Jones, *op. cit.* tomo II, p. 186-187.

guerra y la muerte, el psicoanalista critica la *hipocresía* que define tanto a los Estados (incapaces finalmente de esconder sus tendencias a la injusticia y a la censura) como a los individuos particulares, cuyos límites de crueldad y malicia en sus relaciones serían mucho menos innatos -dada una buena conciencia racional universal- que superpuestos -como resultado de las imposiciones de la cultura a la naturaleza pulsional humana-.

Así, leemos de la pluma freudiana:

“La sociedad civilizada, que exige el bien obrar, sin preocuparse del fundamento pulsional del mismo, ha ganado, pues, para la obediencia a la civilización a un gran número de hombres que no siguen en ello su naturaleza.”⁴²

Un hecho central que se desprendió de la guerra y que Freud percibió rápidamente fue la posibilidad de una nueva comprensión de la relación con la muerte. El período anterior de *pubertad cultural* marcado por una relativa estabilidad entre las potencias de Europa había ensalzado hasta la desmesura el emergente despliegue de goces, placeres y castillos de sueños que hacían o prometían de la vida un espacio amable de liberación y diversión y en el que, ciertamente, no había sido contemplado un lugar para la muerte. Lo reprimido de la idea de la muerte y de la violencia sólo se había sostenido en la figuración del heroísmo de aquellos que arriesgaban su vida por una causa noble o comunitaria, y encontró sus últimos referentes históricos en los tiempos de la Comuna de París (para los sectores populares) y en la revoluciones liberales del siglo XIX (para los sectores burgueses). Con la Gran Guerra y por primera vez, una consideración de la muerte *democrática de masas* (de muerte en masa) se impuso sobre la amplia mayoría de los sectores sociales. Proletarios, burgueses y las “clases ociosas” que había traído consigo el nuevo siglo compartieron el mismo espacio en el frente y se vieron desbordados por lo real de un conflicto en el que la inmediatez de la relación con la muerte iba de la mano de la depravación, de la truculencia y de la ignominia propias de lo específicamente humano. Este “destape” de la naturaleza pulsional inconsciente y de su relación con la agresividad y lo mortuorio fueron entendidos por Freud como una muestra clara de la pervivencia en el hombre de ciertos rasgos primitivos, planteamiento (el carácter regresivo o animalizado de los

⁴² Freud, S., *Consideraciones inactuales sobre la guerra y la muerte*, en *Obras Completas*, tomo III, Madrid, RBA, 2006, pág 2107.

individuos durante el combate) que a partir de los acontecimientos y avances de la guerra comenzará a ser también sostenido por otros pensadores y artistas de la época⁴³.

Podría parecer llamativo el hecho de que al amplio período de encorsetamiento criticado desde diversos frentes de la intelectualidad y el arte haya seguido una explosión reveladora de la parte más salvaje e indomeñable de lo que, poco después, Freud nombrará *pulsión de muerte*. Quizá no sea del todo arriesgado lanzar la hipótesis de que la repetición del esquema *revolución-restauración* que dominó Europa en materia política y social se acopla en alto grado a un esquema de *liberación- represión* en materia pulsional. Los sucesos de este signo que caracterizaron el siglo XIX se ajustan bastante bien a este planteamiento, por lo que podría pensarse que el período de calma y transición a la nueva modernidad que se produjo en los albores el siglo XX no podía actualizarse del todo sin el acontecimiento de barbarie que representó el conflicto bélico de 1914. En este sentido, la conclusión freudiana sobre la inevitabilidad de la guerra no era tanto - como algunos han señalado- un rasgo del fatalismo propio de la burguesía decadente de la época como la expresión y continuación (en la esfera político-social y colectiva) del conflicto pulsional que según el vienés definía al continente de lo inconsciente. De ahí que las consideraciones que Freud remarca como *actuales* contengan al contrario la inactualidad propia de lo inmutable de ese conflicto en la doble vertiente que venimos señalando, a saber, su vertiente pulsional individual y su vertiente política.

Durante los casi cinco años que duró la guerra Freud fue introduciendo importantes modificaciones en su teoría de las pulsiones que quedaron recogidas en sus ensayos de metapsicología (noción que, aunque ya había atisbado en algunos de sus primeros textos, no adquiere su uso y sistematización hasta este momento). Inicialmente pensados como una recopilación de doce, el vienés sólo publicará cinco de los ensayos metapsicológicos, destruyendo el resto por considerarlos entonces inadecuados⁴⁴. Así, si bien en el importante texto de *Introducción al narcisismo*

⁴³ Como por ejemplo Junger, quien escribe en 1929 a propósito de la primera guerra mundial escribe que “l’animalité a rêvé en l’homme ce rêve monstrueux, en réminiscence de temps où, se déplaçant en hordes constamment menacées, il devait se frayer par la force un chemin à travers des steppes désertiques. Ce rêve s’évanouit et l’abandonne ainsi, épouvanté, aveuglé par ce qu’il avait pu imaginer en lui, épuisé par la gigantesque dépense de volonté et de force sauvage”. En E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin, 1929, p. 8-9. Citado por Hermann Glaser, *Sigmund Freud et l’âme du XX siècle*; Paris, PUF, 1995 p.189.

⁴⁴ “¿Y por qué los destruyó? Mi hipótesis personal es que representaban el final de una época, el compendio de todo el trabajo de su vida. Habían sido escritos cuando no se registraba signo alguno de ese gran período de su vida que comenzaría en 1919. Probablemente los conservó hasta el final de la guerra, y entonces, cuando comenzaron a asomar ideas nuevas y revolucionarias, que habrían significado la necesidad de rehacer esos trabajos, se decidió simplemente a hacerlos pedazos”. Jones, E. Jones,

publicado en 1914 ya mostraba Freud la necesidad de una revisión de la pulsión y de sus consideraciones (el narcisismo daba cuenta de una pulsión sexual que afectaba al propio *yo* e independiente de las pulsiones del *yo* hasta entonces consideradas como de conservación), la potencialidad de destrucción del hombre técnico-moderno que develó la guerra y sus desenlaces en materia de nerviosidad y patología (así como, según entendemos nosotros, la aparición en este período bélico de un acontecimiento tan definitivo en varios aspectos como lo fue la Revolución Bolchevique en 1917); todo ello, decimos, fue igualmente determinante en la importante modificación del pensamiento freudiano, tanto en lo que atañe a la metapsicología como en lo que concierne, en nuestra terminología, a la metapolítica. Comienza entonces a articularse el concepto de *superyó* y de *ideal del yo* (todavía no diferenciados) y su enlace con el proceso de identificación; se generaliza la ambivalencia de todo conflicto libidinal (individual-psíquico y político, ligado en todo caso con la autoridad) así como la interiorización o transmutación, por evolución histórica y temporal, de la represión exterior en represión psíquica; se sistematiza la posición e influjo de los impulsos de odio en paralelo a los impulsos amorosos y comienza a atisbarse de este modo un *más allá del principio del placer* que terminará por conducir a la teoría de la dualidad de las pulsiones. Este período es también central en la conformación de la potente crítica freudiana de la dominación (tanto en su alcance interior relativo a la subjetividad individual como en su extensión exterior representada por las instituciones) y en el consiguiente desenmascaramiento de los distintos mecanismos libidinales de sujeción inconsciente bajo cuya óptica comenzarán a postularse posibles alternativas de liberación o desalienación -tocantes, en su mutua influencia, al registro sexual y al registro de la cultura-.

Con todo, durante los cinco años que duró la Gran Guerra y exceptuando 1915 (en el que Freud escribe los ensayos de metapsicología, el texto sobre la guerra y redacta la primera parte de *Introducción al psicoanálisis*), la producción del psicoanalista no fue del todo fértil. Con el estallido de la Revolución rusa en 1917 y la previsible entrada de los EE.UU. en el conflicto su pesimismo aumentó y sus desilusiones y antipatía por la *querida patria alemana*, de la que ya intuía la derrota, hicieron que escribiese a Abraham, valiéndose de uno de los personajes de Heine en *La Disputa*: "Todo lo que puedo decir es que las dos partes son hediondas".⁴⁵

Ernest, *Vida y obra de Sigmund Freud*, tomo II; Barcelona, Anagrama, 1981, pág 197.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 203.

Por otro lado conviene destacar el hecho de que la batalla arrojó un acontecimiento básico para el progreso y expansión del psicoanálisis, a saber: la aparición generalizada de las neurosis de guerra en los combatientes europeos. Esta circunstancia favoreció en 1918 la celebración en la Hungría comunista de Béla Kun de un Congreso Internacional de Psicoanálisis al que asistieron por primera vez representantes de los estados de Austria, Alemania y Hungría (cuyos ciudadanos presentaban un alto índice neurosis y de traumas de guerra). No obstante, si bien estas nuevas modalidades de patología reportaron un fuerte aumento de la consideración de los psicoanalistas y de la teoría freudiana tanto en Europa como en los EE.UU., las nefastas consecuencias de la Guerra y de los mal denominados tratados de paz⁴⁶ impuestos sobre los estados vencidos, instalaron en éstos un panorama de miseria y desencanto que afectó a todos los niveles de la existencia de los individuos (y con ellos, a la institución psicoanalítica⁴⁷). La crisis de identidad que ya asomaba durante los años previos al conflicto alcanzó en este momento una cota máxima de gravedad que fue especialmente severa en Austria, donde el hundimiento de los Habsburgo y el reparto de los territorios del viejo imperio activó el *crac* definitivo de la identidad estatal, multicultural y transnacional del país.

Con esta situación de inestabilidad y frustración (a la que se sumaron un clima generalizado de privación, hambre y frío) los años posteriores a 1918 constituyeron el marco del definitivo apogeo de las masas y del consiguiente establecimiento de sistemas y formaciones políticas (democráticos, autoritarios tradicionalistas y totalitaristas) en las que aquéllas ocupaban el foco principal de atención. En una Viena fragmentada y fragilizada (la mayor parte de la población ciudadana deseaba anexionar Austria al Reich Alemán), y más allá de la pequeña fracción burguesa nacionalista y liberal, se desplegaron en el espacio sociopolítico un sector católico antisemita con soporte campesino y un partido socialista. Ambas formaciones adaptaron sus programas y reivindicaciones a la nueva estructura requerida por la

⁴⁶ Estos delirantes e injustos Tratados de Paz, el de Versailles (centrado en los pagos de Alemania) y el de Saint-Germain (Austria), respondían entre otras causas al fracaso de la tentativa del presidente americano Wilson y de sus 14 puntos que abogaban por la necesidad de reforzar una reconciliación entre los Estados para evitar la reproducción de conflictos similares. La personalidad del presidente inspiró desde el primer momento un profundo rechazo a Sigmund Freud, quien además de manifestar en sus cartas personales su desagrado y la antipatía por aquél - Gay recoge cómo en una carta a Hale de 1922, Freud manifiesta que "en la medida en que un solo individuo puede ser responsable de la miseria en esta parte del mundo, él es este hombre"- colaborará (aunque todavía hoy esta colaboración es puesta en duda) en la redacción de una especie de psicobiografía del presidente americano. En Gay, P. op. cit. p.639

⁴⁷ "Nuestro psicoanálisis ha tenido mala suerte. Tan pronto como comenzó a interesar al mundo la causa de las neurosis de guerra, la guerra llega a su fin, y cuando por primera vez nos encontramos con una fuente de riqueza, ésta se agota a nuestra vista. Pero la mala suerte es compañera constante de la vida. Nuestro reino, evidentemente, no es de este mundo". Carta de Freud a Ferenczi recogida por E. Jones en *Vida y obra de Sigmund Freud*, op.cit. p. 213.

sociedad de masas. En este momento, como señala Glasser, “la lucha por la autodeterminación de las masas, fueran éstas organizadas por un espíritu fraternal o sometidas de nuevo al gobierno de un padre o dirigente, había comenzado”⁴⁸.

A partir de entonces y después de la Guerra, el estado psíquico y formal atribuido a las masas comenzó a imponerse en todo el territorio europeo, alimentando así una nueva lógica vincular entre individuos y colectividades que tomó inicialmente como paradigma al movimiento bolchevique⁴⁹ y a la Revolución Rusa de 1917. Se reactivó, con mucha más fuerza que en la década de 1910, una oleada de agitaciones sociales y de corrientes de emancipación de los sectores minoritarios (mujeres, trabajadores, homosexuales) que hasta la fecha habían sido ninguneados por la pretenciosa burguesía y sus representantes institucionales de disciplina y de control (Estado, policía o administración). Así, no puede entenderse el intenso brote de producción freudiana en esta época sin tener en cuenta el discurrir de unos acontecimientos históricos que terminarán por ejecutar el paso de la *pubertad cultural* de principios de siglo XX a la edad adulta de la modernidad, un momento en el que el progresivo triunfo de los totalitarismos verá converger la nueva estructura dominante de masas con un último coletazo de la tradicional autoridad patriarcal. El relato del Padre de la horda primitiva que Freud ideara en 1912 bajo el rótulo de *Tótem y Tabú* adquirirá en la década de 1930 su representación moderna, actualizada y potenciada por los estragos de la técnica.

Terminada la Guerra y hasta 1920, la miseria de las condiciones de existencia en los estados derrotados alentó en la población una corriente de rabia y de deseo de venganza síntoma de la humillación y de la impotencia desprendidas de las abusivas represalias fijadas en los tratados de Paz (en los que, digámoslo así, Francia e Inglaterra se llenaban ostentosa e impudicamente las manos). No obstante, a partir de 1921, la situación económica y financiera de Europa occidental empezó a repuntar. Bajo el impulso del sistema económico de producción americano con Henry Ford y sus fábricas como arquetipos, el consumo de masas y los valores democráticos

⁴⁸ Glaser, H. *Sigmund Freud et l'âme du XX siècle*, PUF, Paris, 1995, p. 216.

⁴⁹ Una muestra de ello la encontramos en un texto de 1919 escrito por Paul Federn, discípulo de Freud, y titulado *Contribución a la psicología de la revolución: la sociedad sin padre*. En él, a propósito de la sociedad patriarcal y del paralelismo existente entre de la sujeción estatal y la sujeción familiar (donde la figura del padre representaba la máxima autoridad), el autor señala que “la doctrina económica socialista había enseñado a cada proletario que no tenía que combatir a un patrón aislado, sino a la sociedad capitalista solidamente establecida. De este modo le liberó de la atadura afectiva con el amo”. Citado por Glaser, H. *op. cit.* p. 213

favorecieron una ola de entusiasmo que influyó en prácticamente todos los dominios populares y culturales, desde el arte, la filosofía, la política o el propio psicoanálisis, que nunca hasta entonces había gozado de tanta celebridad e influencia. La actualización de los mecanismos de transformación de la sociedad y de los parámetros de representación impuestos en este contexto encuentran un paralelo extraordinario en el texto freudiano, el cual y a partir de 1920, encaja una nueva cartografía del aparato psíquico dando entrada a lo que se conoce como su *segunda tópica*.

Los textos inaugurales de este *segundo* Freud fueron *Más allá del principio del placer* (1920), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) y *El yo y el Ello* (1923). En éstos: se recogen y articulan las correcciones a la teoría pulsional anterior; se asegura la entrada definitiva en el aparato conceptual freudiano del superyó; se refuerzan las consideraciones relativas a la instancia del yo; y se completan las reflexiones respecto de lo femenino y sobre la singularidad de los procesos psicológico-sexuales de las mujeres (en un contexto en el que se consolida la entrada de aquéllas en el mundo laboral y la liberalización de su cuerpo). Con estos trabajos se inicia pues la gran época de los textos freudianos de antropología psicoanalítica en los que el vienés se esforzará por demostrar cómo la disciplina por él creada -su estatuto de instrumento de lectura y escritura del mundo a partir de la hipótesis de lo inconsciente- contribuía a revelar nuevas lógicas de aplicación e implicación tejidas entre las estructuras objetivas de una sociedad y las estructuras subjetivas de los individuos. Para ello, las condiciones socio-culturales que moldearon el contexto individual y social de los años 20 y que establecieron las líneas de continuidad y de contraste con respecto a las formas previas de subjetividad, fueron determinantes.

1.6. Años 20: Crisis del yo y revolución sexual

Los felices años 20 fueron una época definida por la convivencia de contrarios. Un período marcado por el espíritu de simultaneidad en el que el entusiasmo y el sentimiento de decadencia ocuparon los dos polos dentro de los cuales se instaló definitivamente el nuevo paradigma de la modernidad. El sujeto liberal del siglo XIX se redefinió con fuerza a partir del nuevo representante del espacio social, la forma-masa erigida como referente de las grandes metrópolis y como conglomerado en el que cada individuo se debatía entre la absorción en el todo homogéneo y la

singularidad de la diferencia. El par individuo-masa se convirtió en el desencadenante principal de las contradicciones y aporías de una época en la que el *des-en-freno* favorecido por despliegue de las comunicaciones, la generalización de bailes populares como el tango o el charlestón o la exaltación del deporte como forma de expresión colectiva jugaban al balancín con los reclamos de una vuelta al orden, a la autoridad y a la rigidez anteriores a los desastres de la guerra. A ello se sumó el afianzamiento de la burocracia y la generalización de una nueva capa social de empleados desclasados exponentes del cambio estructural de la economía y ocupantes de los puestos de trabajo salidos de los recientes procesos de producción maquínica y serializada.

Dos fueron los asuntos que, aunque asomados en la perdida *Belle Époque*, se confirmaron en esta década como motores de cambio y de transformación: la crisis del *yo* y la subversión de la sexualidad.

Como se ha señalado, la caída de la familia como unidad de producción y el despunte de la sociedad de masas provocaron una ruptura conclusiva de los antiguos marcadores de identificación e identidad social, situación que motivó la aparición de nuevos movimientos y formaciones políticas que buscaron hacerse cargo del trámite hacia nuevos modos de relación. Se fraguaron y reforzaron tendencias nacionalistas, racistas y totalitarias que reavivaron los sentimientos de odio y de agresión en las comunidades fragilizadas. El *narcisismo de las pequeñas diferencias*, como lo definirá Freud, terminó por concretar el estandarte político de una Europa dividida que intentó maquillar sus grietas con la homogeneidad de los fenómenos de consumo y del auge de las democracias. Los nuevos focos de identidad se desplegaban con la misma velocidad con la que la década fue tapizada, entre las cintas de ensamblaje móviles de las cadenas de montaje (patentadas por Henry Ford en sus fábricas de coches a partir de 1913) y los aviones de pasajeros que cruzaban el Atlántico en un tiempo hasta la fecha inimaginable. Igual que se descualificó el trabajo ante las tareas mecánicas y de repetición que exigía el nuevo modelo de fabricación en serie, el carácter de irrepresentabilidad que acompañaba a la estructura de masas y al consumo dibujó una nueva indeterminación en el proceso de adquisición de identidades, hechos que se vieron favorecidos por la movilidad del espacio social y su inadecuación con respecto al espacio político. El auge capitalista en los años 20 se vio de este modo impulsado por el desarrollo desclasado de los sectores medios y por la adaptación de

los restos burgueses a una cultura de masificación que subsumía las antiguas distinciones de clase en una lógica de estandarización, burocracia e inercia consumista.

No obstante y bajo la égida del comunismo ruso en su primera etapa de desarrollo, las masas representaron también la posibilidad de la lucha contra las antiguas formas de privilegio y egoísmo y la defensa de nuevas vías de emancipación que pasaban por el disfrute urbano generalizado, la protección de la autonomía individual y la liberación del cuerpo. Como señala Glaser, la reflexión individual de la época oscilaba en torno a dos polos: el de la masa y el del *yo*, e intentaba aprehender la cuestión de hasta qué punto la masa podía engullir o dilapidar al *yo* y hasta qué punto el *yo* podía dominar a la masa⁵⁰. El texto de Freud de 1921 “Psicología de las masas y análisis del yo” va a dar cuenta de esta doble preocupación y a subrayar la importancia estructural de los componentes libidinales en la configuración de toda formación colectiva. Como hemos avanzado, el repunte de aquéllas tras la I Guerra Mundial vino inicialmente acompañado del hundimiento de las formas tradicionales de autoridad patriarcal así como de la primacía y prepotencia del dólar como parámetro abstracto y despersonalizado de dirigencia. Esta realidad, sin embargo, no invalidaba (sino que camuflaba) el hecho constitutivo de la dependencia de los individuos respecto de un poder superior capaz de delimitar sus campos de acción y de pensamiento. Así, aunque Freud recuerda desde el principio de su obra esa innegable necesidad de subordinación de los hombres y el componente de amor intrínseco al vínculo con la autoridad, es a partir de esta época cuando proyecta al fenómeno creciente de masas la dependencia pulsional respecto de un *führer* o jefe situado en un lugar de ideal colectivo. Su definición del hombre como un *animal de horda* dio cuerpo teórico a la realidad práctica y aporética que se desplegaba en su tiempo y que, tras la ilusión de fraternidad de los primeros años de la década, explotó exponiendo sobre el brasero la crudeza de la dependencia y los riesgos mortales que ésta, en su cara masificada, imponía a la supervivencia de la condición humana.

Las torsiones que acompañaron a la crisis de identidad del sujeto de entreguerras se desplegaron al tiempo que la sexualidad alcanzaba cotas de liberación democráticas hasta la fecha desconocidas. Como es habitual dado su histórico papel de superficie

⁵⁰ Glaser, H., *op. cit.* p. 249

de inscripción de convenciones sexuales-sociales, las mujeres y sus cuerpos fueron protagonistas de la nueva escena y de la nueva nomenclatura que en esta materia definió a la época. El fenómeno del vestido y de la moda representan en este punto una excelente óptica para leer la mutación y la evolución que trajo consigo la promesa democrática de masas. Así, se consagraron en los años de entreguerras la caída definitiva del corsé y la simplificación del atuendo femenino (esto es inseparable del nombre de Coco Chanel⁵¹), lo que junto con la generalización de los cosméticos (impulsada por la emergente industria americana) y la descongestión de los *modos* adscritos a lo femenino (en este momento las mujeres empezaron a fumar en público y a frecuentar solas clubes y *cabarets*) activó un nuevo paradigma de sexualidad que alimentó tanto las reivindicaciones políticas en torno a los derechos de la mujer como una incipiente industria del entretenimiento centrada en el cuerpo femenino. El espacio urbano se vio ocupado por las denominadas *flappers*, mujeres de atuendo andrógino (se populariza en este momento el peinado a lo *garçonne*), liberado, habituales de salones y clubes de jazz a los que acudían subidas en tacones de aguja que acentuaban el vértigo de sus piernas descubiertas. Lo vaporoso de sus vestidos y la libertad de sus movimientos recordaban a las miradas masculinas la superación de las antiguas formas de dependencia en las que sus cuerpos constreñidos no pasaban de la mera categoría de ornamento. La sexualidad femenina y sus exigencias particulares pasaron pues a ocupar -en la singularidad de su insinuación y de su provocación- uno de los focos principales del imaginario de la *vida moderna*, rompiendo con ello la doble moral burguesa que en materia de sexualidad había imbuido a toda una época⁵².

La potencia y el empuje de lo sexual desinhibido se desplegó después de unos años bañados por la potencia de la muerte y la destrucción. No es pues casual que dos de los puntos centrales tratados en los textos freudianos de la época apunten al perfeccionamiento de la comprensión de la instancia del *yo* (y de su triple dependencia respecto de la realidad, del *ello* inconsciente y del *superyó*) así como a la evolución de sus concepciones en materia de sexualidad femenina (a lo que también contribuyó el rápido aumento de mujeres psicoanalistas tras la Primera Guerra Mundial). Si bien es cierto que Freud no se refiere explícitamente a la cuestión del

⁵¹ Las mujeres de clases bajas tenían acceso a los patrones de vestidos que llevaban las clases altas gracias a la aparición de las primeras revistas de patronaje, y ellas mismas se hacían sus propios trajes estilo Coco Chanel.

⁵² En este momento aparece la tendencia a colgar en las paredes carteles de pin-ups y se generaliza el envío de postales en las que aparecían mujeres en lencería.

consumo generalizado ni al despliegue de posibles que en materia de liberación y emancipación ilustraron este contexto democrático (tal como hacen algunos de sus contemporáneos, como Simmel, Durkheim o Max Weber), su decir de crítica y de diagnóstico sobre la religión o la cultura incluye en su misma articulación una clara conciencia de los acontecimientos con-formadores de su tiempo y un ajustado reconocimiento del *porvenir de una ilusión* que involucraba no sólo al fenómeno religioso sino también al fenómeno de masas y al consumo democrático. Considerando la afirmación freudiana que hace derivar la fuerza de las ilusiones de la fuerza de los deseos inconscientes, no puede parecer azaroso que en una época de *ilusiones* sobre el destino y el progreso del hombre -en la que, paralelamente, comenzaba a aprehenderse el poder de movilización, manipulación y sometimiento que la satisfacción de los deseos desempeñaban sobre las masas y los individuos (el auge de la publicidad y del marketing da buena cuenta de ello)-; en una época, entonces, como la que estamos analizando, no puede ser casual que *el fundamento pulsional* que determina el patrimonio anímico del individuo y de la cultura sea subrayado a lo largo de la obra freudiana como *topos* central de su práctica clínica y de su teoría (metapsicológica y metapolítica). No queremos con esto dar a entender que es Freud el primero que otorga al deseo y a la pulsión que lo impulsa un lugar estructural en los fenómenos de la vida de los *diversos* (los griegos ya se ocupaban de estas cuestiones⁵³), pero sí en cambio reconocer que su teoría de lo inconsciente pulsional (de los destinos, particularidades y avatares de la pulsión en su insoslayable tendencia a la satisfacción) es la que produce un corte esencial en el modo de entender tanto lo relacionado con el deseo de los individuos como las consecuencias que su insatisfacción impone en el devenir de la historia de los hombres.

La década de los *locos* años 20 en Europa, con sus aporías, sus grandezas megalómanas (*el hombre se han convertido en una suerte de dios con prótesis*⁵⁴, escribirá Freud de sus contemporáneos) y su lógica tensional y ambivalente finalizaba con la Gran Depresión y la crisis de la bolsa neoyorkina en 1929, una crisis que hizo reventar la ilusión de un progreso emancipatorio sin límite y que puso en evidencia

⁵³ Ver la primera parte de nuestro capítulo V relativo al tratamiento del deseo en la filosofía griega.

⁵⁴ Freud, S., *El Malestar en la Cultura*, en Obras Completas tomo IV, op.cit. p. 3034

los riesgos que el capitalismo -sus despliegues y sus figuraciones democráticas⁵⁵- traían sobre las aspiraciones de los individuos.

1.7. Años 30: *Chute et Cri*

Al principio de la década de los 30, Freud envía a imprimir *El Malestar en la Cultura*. Esta circunstancia no puede dejar de parecernos sintomática del momento histórico que se estaba viviendo y de los inmediatos conflictos por venir. Es remarcable en este texto la duda freudiana sobre el carácter irreductible del conflicto entre las exigencias de las pulsiones y la exigencias de la cultura, cuestión que va a definir una de las líneas principales de reflexión durante los años del nazismo. En este trabajo Freud subraya lo que va a considerar como verdad antropológica de primer rango: el *homo homini lupus* de Hobbes. En la segunda edición del texto en 1932 y ante la inminencia del establecimiento en Europa de un *Leviatán* modernizado y más peligroso que nunca por los progresos de la técnica (en 1930 se produjo una estrepitosa victoria del partido nazi de Hitler en las elecciones al Parlamento), Freud añadía a su reflexión sobre el conflicto entre pulsión y cultura: *¿pero quién puede prever los hechos y su desenlace?*

Con el auge del fascismo en Alemania y en Italia (sumado al cambio de rumbo del comunismo en Rusia) se confirmaron las peores sospechas de los circuitos intelectuales que habían visto en el fenómeno de masas un peligro potencial de irracionalidad política y económica. Las palabras del fragmento *Chute et Cri* escritas en 1919 por el poeta expresionista Kurt Pinthus adquirieron, ante la consumación de sus peores augurios, una resonancia estremecedora:

« D'une part la sourde montée des masses prolétaires, d'un univers sans amour et sans joie, et d'autre part les nuages menaçants de l'apocalypse d'une humanité où l'arrogance le disputait à l'indifférence. À l'apogée d'une civilisation luxuriante, ils respiraient déjà l'haleine putréfiée de la décadence et leur regard pressentait déjà les ruines derrière la façade boursouflée d'une

⁵⁵ En su texto *Politische Schriften und Reden*, Thomas Mann escribía: "El desarrollo extravagante de la técnica con sus triunfos y sus catástrofes, el sensacionalismo de los triunfos deportivos, la sobrestimación de las "Star" que aman a sus masas y el monto exorbitado de sus cachets, los combates de boxeo, con sus millones de honorarios, mostrados ante masas multitudes enormes de espectadores; (...) todo eso y análogas cosas frente a la cultura, el espíritu, el arte o la ideal". Citado por Glaser, H. *op. cit.* pág. 361.

culture sans âme et d'un ordre social qui ne tenait que par la force mécanique de l'habitude et des conventions. Une douleur indicible les envahissait. »⁵⁶

El aliento de la decadencia se cristalizó y los presentimientos se hicieron cuerpo. A la situación de bancarrota económica y de miseria social que impuso la Gran Depresión en las vulnerables economías de los estados europeos se sumaron la indolencia y el desenfreno de unas masas que la nueva lógica publicitaria de la época supo utilizar y manipular políticamente. El horror y la depravación de los gobiernos totalitarios dieron buena cuenta de la fragilidad de los modos de relación y de los mecanismos de identificación colectiva fraguados tras la I Guerra Mundial. Así, el semblante de fraternidad y el aparente rechazo de los antiguos modelos de autoridad se desmontaron con el arrojo sin reservas de unas masas *desclasadas* a unos líderes que encarnaban el fracaso del *asesinato del padre* y la vuelta a la represión y el castigo. La victoria democrática de Hitler puso en evidencia el pensamiento freudiano en torno a la “miseria social de las masas” y a su apego libidinal por grandes hombres ubicados en el lugar del *ideal del yo*. Se verificó también su hipótesis sobre los mecanismos necesarios para asegurar el lazo social y para desestabilizar la hostilidad en el interior de un grupo a partir de la designación de un “otro-exterior” donde depositar las pulsiones agresivas y la avidez de destrucción de sus miembros⁵⁷. Desgraciadamente, Freud mismo y el movimiento psicoanalítico por él fundado fueron situados en ese espacio *otro* sobre el que se acometieron las peores atrocidades. Así, la sociedad psicoanalítica comenzó a verse afectada por el definitivo establecimiento de los gobiernos totalitarios. Mientras que en la Rusia Soviética la llegada al poder de Stalin suponía la prohibición oficial de los textos de Freud (como contrapunto a esta hostilidad, Trotsky canalizó discretamente, durante algún tiempo, fondos a las sociedades psicoanalíticas rusas⁵⁸), la victoria de Hitler y su recelo por el psicoanálisis como práctica eminentemente judía cobró un cariz simbólico con la quema pública en Berlín (en mayo de 1933) de los escritos freudianos⁵⁹.

⁵⁶ Kurt Pinthus, *Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus*, Hamnurg, 1923, p. 26 sq. Citado por H. Glaser, *op.cit.* pág. 250.

⁵⁷ “La satisfacción que el ideal procura a los partícipes de una civilización es de naturaleza narcisista y reposa en el orgullo del rendimiento obtenido. Para ser completa precisa de la comparación con otras civilizaciones que han tendido hacia resultados distintos y han desarrollado ideales diferentes. De este modo, los ideales culturales se convierten en motivo de discordia y hostilidad entre los distintos sectores civilizados, como se hace patente entre las naciones.” Freud, S. *El Porvenir de una ilusión*, Obras Completas tomo IV, *op.cit.* p. 2966

⁵⁸ Zaretsky, Eli, *op. cit.* pág. 232

⁵⁹ Jones relata que cuando Freud se enteró de este acontecimiento comentó sonriente «¡Cuánto progresamos! En la Edad Media me hubieran quemado a mí; ahora se conforman con quemar mis libros». En *Vida y obra de Sigmund Freud*, tomo III; Barcelona, Anagrama, 1981, p. 219.

A partir de 1933, con Hitler nombrado canciller y tras el incendio del Reichstag alemán, la restricción de libertades, el desmantelamiento de partidos políticos y las persecuciones a los judíos comenzaron su despunte, lo que hizo que varios colaboradores de Freud le emplazaran a abandonar Viena. La situación en Austria (con el canciller Dollfus gobernando a base de decreto ley sin consideración por el parlamento) seguía muy de cerca los pasos del *hermano mayor* alemán. Sin embargo, fueron recurrentes los rechazos del psicoanalista: tanto alegaba sus malas condiciones de salud y de movilidad como su creencia en que la situación en Austria no adquiriría las dimensiones alemanas⁶⁰ por la supuesta protección de la Iglesia católica y por las cláusulas de protección al pueblo judío firmadas en el tratado de paz de Austria. Freud llegó incluso a mostrar cierta confianza por la intervención de la Sociedad de Naciones (si las leyes de excepción contra los judíos eran violadas), una institución que, tal como muestra su correspondencia con Einstein, consideraba impotente por su falta de poder efectivo sobre los estados miembros. Este intercambio epistolar que quedó recogido en el texto titulado *¿Por qué la guerra?* (publicado en 1933 en París y prohibida su difusión en Alemania) respondía justamente a la petición del *Comité permanente de las Letras y las Artes de la Sociedad de Naciones* por generar una correspondencia entre intelectuales del momento sobre cuestiones relativas al interés común de la inteligencia y de la propia SDN. Fue Einstein quien fue contactado por la Comisión y quien eligió a Freud como interlocutor, el cual, si bien no mostró ningún entusiasmo por la discusión, aportó en este texto toda una teoría política de los orígenes del contrato social (sin dejar de subrayar el fundamento pulsional del mismo) enmarcada en la línea propia de la tradición ilustrada y liberal de la que el inventor del psicoanálisis nunca renegaría.

Con todo, Freud se resistía a abandonar la ciudad de la que años más tarde olvidaría su nombre⁶¹. Y es que frente al famoso *espíritu vienés*, el psicoanalista mantuvo siempre un profundo lazo de ambivalencia que se debatió entre el apego por una

⁶⁰ Véase este fragmento de una carta de Freud enviada a Ferenczi: “En cuanto al motivo inmediato de su carta, lo que se refiere a huir, me siento contento de poder decirle que no pienso abandonar Viena. No estoy en buenas condiciones de movilidad y dependo demasiado de mi tratamiento, de ciertas cosas que me pueden traer alguna mejoría y comodidad. Además, no quiero dejar lo que poseo aquí. De todos modos, probablemente me quedaría aún si estuviera en pleno goce de mi salud y mi juventud. Hay detrás de eso, por supuesto, una actitud emocional, pero también algunas racionalizaciones. No hay seguridad de que el régimen de Hitler se imponga también en Austria. Ello es posible, ciertamente, pero todo el mundo cree que no alcanzará aquí la crueldad y la brutalidad que ha llegado en Alemania”. En Ernest Jones, *op. cit.* pág. 213.

⁶¹ Paul-Laurent Assoun recoge el comentario de un Freud exiliado en Londres que, despidiéndose de un hombre que partía hacia Viena, le dijo: “Alors, vous retournez à... je ne me souviens plus du nom de cette ville”. Ver P.L. Assoun en su artículo *L’oublie de Vienne*, publicado en *Le Magazine littéraire, hors série n. 1*, París, 2000; pág. 7-13.

ciudad que había visto crecer tanto su vida como su obra y la desconfianza que la misma le inspiraba por su hostilidad científica al psicoanálisis. Ya en 1914, en su *Historia del Movimiento Psicoanalítico*, Freud había escrito: “los vieneses no me han perdonado el haberles privado de un espectáculo⁶²”.

1.8. Nazismo y psicoanálisis. *Finis Austriae*

Han sido muchos los estudios que han analizado la estructura social que sostuvo con su voto el triunfo del nazismo⁶³. Se han señalado a las clases medias descontentas - esos nuevos sectores de empleados desencantados de las interpelaciones de la izquierda- como la capa social más apegada al programa ideológico y político totalitario. La República de Weimar había sido un caldero de cultivo de estos sectores sociales y de su intrínseco sentimiento de impotencia ante la contradicción de un sistema en el que la fragilidad y la dependencia de la economía convivía con una aparente consolidación de derechos políticos y de avances socioculturales. Exponente de la modernidad forzada de la época, cuna del romanticismo y del irracionalismo, Alemania y las masas germanas representaban el paradigma del espíritu de simultaneidad de realidades que definió al contexto histórico que venimos describiendo y en el que, finalmente y ante la tirantez del hilo de la indefinición, la resolución de las tensiones se inclinó por potenciar lo más violento y agresivo de la estructura psíquica pulsional de los individuos. Del habitar en la superficie y en la apariencias propio de la vida de cabarets, escaparates y modas (en definitiva, de los goces y diversiones democráticos superficiales) se pasó a la profundidad de la pulsión indómita y a su manifestación violenta. El *más allá del principio del placer* hizo insignia en el cuerpo de unas masas que al tiempo que se fascinaron por la divinización protésica que arrojaba la modernidad se entregaron a la compulsión de una satisfacción pulsional (de componentes sádicos, masoquistas, brutales en todo caso) sin réplica ni parangón. En resumen, del *confort* propio del liberalismo individualista burgués se pasó, con el antiliberalismo totalitario, al *conform* de la servidumbre indolente de las masas.

⁶² Freud, S. *Historia del Movimiento Psicoanalítico*, en Obras Completas tomo III, Madrid, RBA, 2006, pág. 1914.

⁶³ Entre ellos cabe destacar los de Wilhelm Reich, *Psicología de las masas del fascismo*; Adorno, *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*; Georges Bataille, *Estructura psicológica del fascismo*; o Pierre Legendre, *El amor del censor*.

El pesimismo general de Freud respecto de un mundo devenido cárcel fue creciendo en estas fechas. Se conserva una amplia documentación de correspondencia sobre las opiniones del psicoanalista sobre la situación política de los años 30 y en la que muestra su plena desaprobación y rechazo respecto de los sistemas políticos dominantes. De los sectores bolcheviques y comunistas de Viena (que protagonizaron una suerte de episodio de guerra civil contra el gobierno de Dollfus en 1934), Freud afirmaba no mostrar ninguna deferencia, si bien tampoco se mostraba favorable al despliegue fascista austriaco. Sus ideas sobre el marxismo y el modelo comunista se centraron en criticar su reduccionismo económico y su falta de consideración de los factores psicológicos (tanto de los componentes de agresividad y malicia que formaban parte de la constitución innata de los hombres, como del papel de los factores *superyoicos* que funcionaban como subrogados de la tradición y de los ideales del pasado), así como la intransigencia y constricción de un pensamiento que, en ese punto y para nuestro autor, se acercaba a la religión⁶⁴. No obstante, ante la amenaza de la Alemania nazi (considerada por Freud como *la celda peor*) el vienés mostró cierta inclinación por la adopción de algunos paradigmas bolcheviques frente al carácter medieval y reaccionario del hitlerismo. En definitiva, el pensamiento del vienés con respecto al destino de Austria se resumía en la expresión shakesperiana que escribió a su hijo Ernst Freud en una carta de 1934 y que decía: *A plague in both your houses*⁶⁵.

En enero de 1934 y en pleno auge del antisemitismo, Freud empezó a escribir su *Moisés*. El cuestionamiento del origen y de la vida del personaje bíblico ya había sido emprendido por algunos de sus contemporáneos (el mismo Voltaire, en su *Diccionario Filosófico* de 1764, había manifestado sus dudas respecto de la verdadera existencia de Moisés), pero no dejaba de suponer revuelo y sorpresa (por no hablar de una provocación) el hecho de que Freud, que no dejó nunca de reivindicar su identidad judía, decidiese al final de su vida embarcarse en un trabajo que suponía, *a priori*, una dura afrenta contra las creencias de su pueblo. En cualquier caso resulta

⁶⁴ “No se entiende cómo se podrían omitir factores psicológicos toda vez que se trata de las reacciones de seres humanos vivientes, pues no sólo estos han participado en el establecimiento de las relaciones económicas, sino que, aún bajo su imperio, los seres humanos no podrían hacer otra cosa que poner en juego sus originarias mociones pulsionales. (...) En una indagación anterior hemos reconocido asimismo la vigencia del sustantivo reclamo del superyó, que subroga la tradición y las formaciones del ideal del pasado y resistirá durante un tiempo a las impulsiones provenientes de una situación económica nueva”. Freud, S., *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, en Obras Completas tomo XXII, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1991, p. 165

⁶⁵ Carta de Freud a Ernst Freud del 20-02-1934, en *Correspondance 1873-1939*, Paris, 1979, Gallimard, p. 456-457

innegable que el espíritu crítico, ilustrado y racional que había caracterizado a Freud a lo largo de su vida no lo abandonó aún en los momentos en los que lo afectivo, lo personal y el sufrimiento se imponían por la crudeza de la realidad.

Sus ilusiones respecto a la independencia de Austria de la amenaza nazi se disolvieron definitivamente en 1937, aunque la inminencia de la catástrofe había comenzado a ser reconocida en sus cartas un año antes⁶⁶. En Marzo de 1938, tras la anexión de Austria al III Reich, Freud sentenciaba en su pequeño cuaderno: “Finis Austriae”. Pocos días antes, como se recoge en la advertencia preliminar del *Moisés*, el fundador del psicoanálisis reconocía el *pacto del progreso con la barbarie* (representado en los pueblos ruso, alemán e italiano) a la vez que mostraba una relativa confianza en la defensa que la ya vieja enemiga institución de la Iglesia podría ofrecer frente al nuevo rival. La esperanza freudiana quedó desmentida cuando tras una ola de crueldad y persecución contra los socialdemócratas y sobre todo contra los judíos (que mostró cómo la brutalidad pulsional austríaca -constreñida en su acumulación- podía superar incluso a la de sus mentores alemanes), la Iglesia católica apoyó con entusiasmo la actuación del régimen nazi y celebró incluso el nuevo orden de cosas con el alzamiento de la cruz gamada en lo alto de los campanarios⁶⁷.

A partir de este momento se desplegaron numerosas tentativas para sacar a Freud y a su familia de Viena. Finalmente y previo paso por aquel París que un día le había parecido desquiciado e irracional por el desenfreno de sus masas (lo que sucedía en ese momento, llevado al paroxismo, en la capital de Austria), Sigmund Freud llegaba a Londres en verano de 1938, donde finalmente moría (el 23 de septiembre de 1939) poco después de que la Alemania nazi invadiera Polonia y de que el horror de la Segunda Guerra Mundial fuese declarado oficialmente.

⁶⁶ Carta de Freud a Arnold Zweig de 1936: “L’engagement de l’Autriche sur la voie du national-socialisme semble inévitable. Tous les destins se sont ligüés avec la canaille. J’attends avec de moins en moins de regret que tombe pour moi le rideau.” Citado por Peter Gay, *op. cit.* pág. 709

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 712.

A lo largo de su vida, en su decir cotidiano y en su decir científico, Freud combatió desde el empuje de su *libido sciendi* toda forma y manifestación de *libido dominandi*⁶⁸. El *J'accuse* que atraviesa su obra traduce un intento por desenmascarar tanto las injusticias y los abusos de poder del Estado o de la religión como los canales menos visibles de la sumisión, aquellos que pasan por el circuito de lo pulsional inconsciente.

Como avanzamos en la introducción entendemos que el *acontecimiento* Freud constituye, *a la vez*, un utensilio de escritura o de fermentación y un síntoma de la crisis de sentido que afectó a la historia occidental de los albores del siglo XX. El doble rasero del discurso freudiano nos lleva entonces a reconocer un componente contextual que responde de los avatares de la época y un carácter de descontextualización que trasciende y supera los parámetros culturales con-sentidos del momento. Ello atravesado por un decir revolucionario que apunta a subrayar lo que de inmutable se esconde y se intenta tramitar en la gestión colectiva del devenir humano (sexualidad y violencia). Este doble rasero, decimos, es el que otorga al trabajo de Freud la vigencia de sus nociones e hipótesis fundamentales y ese componente de *atemporalidad y ahistoricidad* que marca a sus planteamientos, unos planteamientos que pensamos inician la apertura hacia una posibilidad humana en la que la estructuración de la subjetividad pasa por la libertad, el reconocimiento del otro y el ensanchamiento individual y colectivo de la conciencia.

De ahí que la provocación de las ideas freudianas sobre lo *invariante* pulsional en el hombre no haya dejado nunca de actualizarse y de generar nuevos textos que, sea como fuere, combatientes o aliados, han reconocido lo legítimo de la batalla y la dignidad (epistemológica, científica, cultural y humana) de su instigador.

⁶⁸ Tomamos ambas expresiones del libro de Paul Laurent Assoun *L'entendement freudien. Logos et Ananké*, Paris, Gallimard, 1984, p. 237

Capítulo I: Segunda Parte

Qu'y renonce donc plutôt celui qui ne peut rejoindre à son horizon
la subjectivité de son époque.
Lacan

2. Turbulencia Lacan

Si hay alguien que ha sabido reconocer la envergadura del desafío freudiano y actualizar las hipótesis centradas en lo inconsciente pulsional a la subjetividad de su tiempo, ése fue sin duda Jacques Lacan. Polémica, provocadora y de maneras barrocas, la enseñanza del francés será fundamental no sólo por su aportación a la

doctrina psicoanalítica sino también por su importante influencia en el devenir de la filosofía contemporánea. Si el siglo XX quedó definitivamente marcado por el “acontecimiento Freud”, el alcance *radical* de su descubrimiento recibió un impulso decisivo con la “turbulencia Lacan”. Hombre de su tiempo con ciertas dotes oraculares, apasionado por conocer los *impasses* del sujeto de la ciencia y de la sociedad del consumo, la obra de Jacques Lacan representa una de las mejores muestras del paisaje intelectual de una de las épocas más fructíferas del pensamiento contemporáneo. Siempre atento a las innovaciones artísticas y filosóficas del momento, el que comenzara siendo psiquiatra con una carrera prometedora ya en los años treinta será el responsable de una gran revisión de la obra freudiana y el instigador de una nueva escuela de psicoanálisis en la que la clínica del caso y la clínica de la cultura verán definitivamente reforzados sus canales de dependencia recíproca.

Al igual que Freud, cuyo trabajo hemos dicho se instala en la paradoja de ser *a la vez* síntoma y diagnóstico de un tiempo fracturado y en vías de reconfiguración, el proyecto de Lacan se debate entre un alto componente de historicidad y un cierto tono de pronóstico (algunos han hablado incluso recientemente de las *profecías de Lacan*⁶⁹). Lo cierto es que en el caso del francés encontramos una fuente de referencias mucho más vasta y evidente que el caso de Freud, y más concretamente, un continuo deambular por las corrientes vanguardistas del pensamiento y del arte del siglo XX sin las cuales no se entienden las distintas torsiones y evoluciones de su doctrina. Por ello y porque pensamos que el potencial metapolítico del psicoanálisis recibió un gran impulso con la enseñanza de Lacan, creemos fundamental despejar brevemente algunos de los acontecimientos (históricos e intelectuales) que contribuyeron a la construcción de su corpus teórico⁷⁰ y mostrar así cómo el que defendía la necesidad de conocer los márgenes y horizontes de la subjetividad de su época fue alguien que supo incorporar a su propio sistema de pensamiento las derivas

⁶⁹ http://www.lepoint.fr/grands-entretiens/jacques-alain-miller-les-propheties-de-lacan-18-08-2011-1366568_326.php

⁷⁰ En este punto querríamos hacer una advertencia. No es nuestra intención en este epígrafe realizar una exposición sobre de la constelación de significantes que han hilado la evolución de la enseñanza de Lacan. No vamos pues a detallar el sentido de lo que constituye el dispositivo conceptual lacaniano (nociones como sujeto, objeto a, symptôme o semblante, entre otros) pues el mismo irá quedando despejado y argumentado a lo largo de nuestra investigación. Lo único que pretendemos en esta parte es resaltar algunos de los acontecimientos históricos e intelectuales que de alguna u otra manera influyeron en el itinerario del psicoanalista francés y sin los cuales no se comprende ni el fondo ni el alcance de sus presupuestos. Además, sin tener en cuenta este registro contextual, que aparecerá en varios momentos referenciado a lo largo de los próximos capítulos, la tesis de nuestro trabajo (hacer valer la incidencia política del pensamiento de Freud y de Lacan) padecería de una clara inconsistencia.

de una sociedad en la que lo pulsional y lo político (y sus consecuencias en la vida psíquica de los individuos) recrudecieron sus frentes tensionales.

2.1. Período surrealista: *la pensée sera convulsive ou elle ne sera pas*

Elisabeth Roudinesco detalla en su monumental *Histoire de la Psychanalyse en France*⁷¹ cómo la entrada de la doctrina freudiana en el territorio francés se realizó de dos maneras: por un lado, la corriente médica intentó asimilar algunos de los presupuestos psicoanalíticos y acoplarlos a una lógica institucional marcada por la teoría de la herencia degenerativa y el objetivo terapéutico; por otro, las vanguardias artísticas y literarias recibieron con entusiasmo las revelaciones freudianas y acogieron sus planteamientos en torno a lo inconsciente de un modo mucho más laxo y con vistas a profundizar en los dominios de la creación.

El movimiento surrealista pronto se convirtió en *porte-parole* de una nueva forma de enfocar la locura que se alejaba del reduccionismo de la concepción psiquiátrica (tendente a identificarla con un déficit patológico de la razón) para inspirarse de la teoría de los sueños de Freud y reivindicar desde ahí la fuerza poética de lo inconsciente. Para la primera generación del movimiento, encabezada por André Breton, la histeria se convierte en *modelo supremo de expresión*⁷²: fascinados por la *mise en scène* de la Salpêtrière y por la más célebre de las pacientes histéricas de Charcot, Agustine, los surrealistas no dudarán en rendir homenaje a lo que denominarán “el descubrimiento poético más grande de fin de siglo.”⁷³

Así, de la nerviosidad femenina bañada de teatralidad y movida por un lenguaje subversivo exponente de una nueva manera de entender el cuerpo y el pensamiento, los surrealistas despejarán una nueva mirada sobre el terreno mental en el que las fuerzas inconscientes, lejos de presentarse como cárcel de la razón, se desvelarán como mecanismos de liberación de un sujeto en búsqueda de formas alternativas de inspiración y de belleza poética. El primer ensayo de esta experiencia de emancipación creadora fue la obra conjunta de Breton y Philippe Soupault *Les Champs magnétiques* (1920) elaborada según el procedimiento de la escritura

⁷¹ Roudinesco, E., *Histoire de la psychanalyse en France*. Jacques Lacan, ed. Livre de Poche, coll. La Pochothèque, Paris, 2009

⁷² “L’hystérie n’est pas un phénomène pathologique et peut à tous égards être considérée comme un moyen suprême d’expression”. En *Révolution Surreliste*, 10 mars, 1928, p. 20-22. Citado por E. Roudinesco en *Histoire de la psychanalyse en France*, op.cit. p.573

⁷³ “Nous surréalistes tenons à célébrer la cinquantenaire de l’hystérie, la plus grande découverte poétique de la fin du siècle.” Breton, A., *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1992, p.949.

automática, una especie de adaptación al registro literario de la técnica de asociación libre defendida por Freud como requisito de la cura psicoanalítica. Despojada sin embargo de toda pretensión terapéutica, la escritura automática aspiraba a desentrabar el pensamiento inconsciente con vistas a dejar emerger una nueva gramática de la imaginación en la que lo desconocido y lo convulso de la existencia recordasen al individuo su falta radical de coincidencia. Lacan, dispuesto como una esponja para absorber las tesis provocadoras de las vanguardias, encontrará en estos presupuestos del primer grupo surrealista una buena dosis de inspiración para su futura doctrina. Como escribe E. Roudinesco

“la experiencia surrealista pone al día, por primera vez en Francia, un encuentro entre el inconsciente freudiano, el lenguaje y el descentramiento del sujeto que va ampliamente a inspirar la formación del joven Lacan.”⁷⁴

La segunda ola del movimiento encarnada sobre todo en la figura de Dalí terminará de afianzar el alejamiento de las tesis freudianas del academicismo institucional y apuntalará de manera definitiva una concepción antiesencialista y antipatológica de la locura. A partir de 1930 y en un nuevo ejercicio de elogio del potencial creador del inconsciente, el polémico artista catalán acuña su método paranoico crítico como modo de interpretación de la realidad en el que lo irracional del delirio y de la alucinación se presentan como elementos de un modelo subversivo de acercamiento a la verdad oculta del pensamiento y de la subjetividad deseante. Tras el enaltecimiento de la histeria de los primeros surrealistas, Dalí introduce en el centro de las vanguardias artísticas la psicosis como actividad creadora y como experiencia radical para un sujeto del sentido de la alteridad, hechos que serán altamente significativos para el pensamiento del Lacan de la época. Es más, influido por las tesis surrealistas del pintor catalán, el joven psiquiatra defiende en 1932 su investigación doctoral en medicina “De la *psychose paranoïaque* dans ses rapports avec la personnalité” (conocida como caso Aimée). El trabajo fue acogido con más interés y entusiasmo por escritores y artistas que por un sector psicoanalítico francés anclado en la ortodoxia freudiana y relativamente preso de un inmovilismo teórico que comenzará a descongestionarse a partir de los años 40 con el desarrollo de la doctrina lacaniana.

⁷⁴ Roudinesco, E., *Histoire de la psychanalyse en France. Jacques Lacan*, op.cit. p. 605

Otra muestra de la cercanía de Lacan con el círculo de las vanguardias de su tiempo la encontramos en una de sus primeras publicaciones con forma de soneto: el poema simbolista *Hiatus irrationalis*. Escrito en 1929 pero sacado a la luz en 1933 en revista literaria *Le Phare de Neuilly*, un Lacan poeta aparece compartiendo páginas con talentos de la talla de Man Ray, Brassai, Dalí o Maigritte; o plumas como las de Robert Desnos, Raymond Queneau o el mismo Joyce.

Con todo, la influencia en el recorrido teórico de Lacan del grupo surrealista será explicitada por el mismo autor con ocasión de la publicación de sus *Écrits*, en donde expondrá su agradecimiento a Dalí y a René Crevel⁷⁵ por la cálida aceptación con la que el movimiento recibió su trabajo doctoral (reseñado por los anteriores en las revistas *Le Minotaure* y *Le Surréalisme au service de la révolution*).

Es curioso constatar cómo el interés inicial freudiano en la neurosis, especialmente en el tratamiento histérico, se traduce en el joven psiquiatra francés en una preocupación intelectual y clínica por la psicosis en general y por la paranoia en particular. Aunque *l'éternel féminin* y sus misterios ocuparán el centro de atención de sus respectivas doctrinas, lo cierto es que este cambio de acento en el estudio de la locura parece dar cuenta de un cambio de paradigma histórico concerniente a la nerviosidad y al problema de la salud mental. Quizá no sea aventurado afirmar que el segundo despunte de la modernidad al que nos hemos referido en el capítulo anterior (con los nuevos parámetros de construcción subjetiva, el auge de las formaciones de masa, el descorsetamiento de la sexualidad y la generalización de un nuevo imaginario colectivo marcado por la aceleración y la convivencia de contrarios en los modos de vida) tuvo bastante que ver con un simultáneo aumento de la morbilidad psíquica tocante a la estructura misma de la personalidad y cuya intensificación descifraba un contacto con el mundo perfilado por el delirio y la alucinación. El desajuste cada vez más destacado entre la realidad psíquica y la realidad material colaboró sin duda al proceso de dilatación y de posterior quiebre de unas subjetividades que se vieron desbordadas de sus tradicionales límites de contención, lo que hizo que la locura terminara por volverse más humana o fuese al menos entendida como una deriva posible del curso convulso de los tiempos.

⁷⁵ Lacan, J., *Des nos antécédents*, en *Écrits*, Seuil-Points, Paris, 1999. p. 65

La tesis doctoral de Lacan y su posterior conceptualización de la psicosis debe pues entenderse en la senda de estos presupuestos ya contemplados por la psiquiatría dinámica de los años 20 y que abogarán por una consideración materialista de la locura centrada en el reconocimiento del fundamento histórico de la personalidad. Ciertamente la ambivalente relación de Lacan con la corriente médico-psiquiátrica de la época⁷⁶ fue un elemento clave en el desarrollo de su doctrina, determinada en sus inicios por la enseñanza de dos grandes maestros de la psiquiatría de su tiempo: Henri Claude y Gaëtan Gatian de Clérambault.

2.2. Discusión con la psiquiatría

Como hemos esbozado más arriba, el saber psiquiátrico francés que adoptó ciertos de los presupuestos freudianos en los primeros años del siglo XX estaba especialmente orientado por las teorías degenerativas según las cuales ciertos estigmas físicos hereditarios serían los causantes de la patología mental. A lo largo de los años veinte y frente a estas tesis de carácter biológico-organicista emerge sin embargo una nueva corriente psiquiátrica que va a defender una concepción dinámica y psicogenética de la locura. Uno de sus principales mentores fue Henri Claude, médico del servicio interno de enfermedades mentales del Hospital Sante-Anne y principal instigador del lanzamiento en 1927 de la *Revue française de psychanalyse*. Claude será además el presidente del jurado de la tesis de Lacan y uno de sus claros referentes en el tratamiento de la discusión sobre las posibles articulaciones de la psiquiatría y el psicoanálisis.

Por su parte y a pesar de ser reconocido como *su único maestro* en psiquiatría, Lacan refutará en su tesis varios de los postulados de Gaëtan Gatian de Clérambault sobre el automatismo mental⁷⁷ como factor determinante en la emergencia de la paranoia. Imbuido por los planteamientos surrealistas de la locura (contrarios a aceptar una esencia de la misma) y por ciertos postulados de la fenomenología alemana, Lacan apostará por un discurso subversivo sobre la psicosis basado en la defensa de la centralidad de la experiencia histórico-social en la construcción de la personalidad y

⁷⁶ Un desarrollo más preciso sobre el tema se encuentra en los siguientes artículos: *La psychiatrie française à l'époque de Lacan* en *Les années Lacan*, recueilli sous la direction de Markos Zafiroopoulos, ed. Anthropos, Paris, 2003, p. 21-38; *Lacan et la psychiatrie. Lacan et les psychiatres*, de J. Sédat, TOPIQUE 2004/3, N°88, p. 37-46.

⁷⁷ Hay que señalar que a pesar de este rechazo inicial por la tesis de Clérambault, Lacan atribuirá más tarde al automatismo mental la categoría de precedente del análisis estructural clínico.

en la consideración de la naturaleza subjetiva de todo episodio delirante⁷⁸. Esta posición está sin duda influida por otra de las referencias claves en la vida de Lacan: el psiquiatra de origen ruso Eugène Minkowski, fundador en 1925 de uno de los grupos más destacados de la *nouvelle psychiatrie* francesa de la época, *L'Évolution Psychiatrique*. Interesado por los descubrimientos de Freud y por el encuentro entre la psiquiatría y la filosofía, Minkowski será uno de los responsables de la introducción en Francia del pensamiento fenomenológico de Karl Jaspers, del análisis existencial de Binswagner y de las ideas del psiquiatra suizo Bleuler, así como uno de los principales instigadores de la confrontación del discurso médico psiquiátrico con la vertiente menos dogmática del psicoanálisis.

Apartándose del empirismo rígido de la medicina mental de la época, Lacan acoge pues los presupuestos de la generación más progresista de la psiquiatría, aquella que se mostraba sensible a los planteamientos del psicoanálisis freudiano y combativa con la política judicial y criminalista de la locura que definía a los principales asilos y hospitales del momento. Con ello se entiende también por qué la referencia a Freud no estará ausente en el trabajo doctoral de Lacan: en él se reconoce el valor del descubrimiento del *ello* por parte del vienés y se defiende la importancia para la psiquiatría dinámica de discutir e incorporar ciertos presupuestos teóricos y clínicos desvelados por la disciplina psicoanalítica.

Una vez superado el trámite doctoral, Lacan mantendrá (hasta su entrada definitiva en el psicoanálisis y la influencia del estructuralismo en su pensamiento) su alegato a favor de los factores psicogenéticos en el tratamiento de la psicosis. En su *Propos sur la causalité psychique* presentado en 1946 en el Coloquio de Bonneval, el francés recusará de nuevo el principio del automatismo mental para insistir en el componente histórico de la personalidad, en la tesis de la intencionalidad subjetiva y en la responsabilidad de lo social en los procesos psicóticos. Con una bella argumentación filosófica apuntando a la designación de la locura como componente esencial del ser del hombre y como límite interno de su libertad, Lacan expone (en lo que debe entenderse como un *avant la lettre* de su posterior postulado sobre el *manque-à-être* como estructura de la existencia lingüística del individuo); expone, decimos, el papel que la *estructura psicológica del mundo* y lo social concebido como lugar de

⁷⁸ Así leemos en la parte final de la tesis de Lacan: “la personnalité est parallèle à la totalité constituée par l’individu par son milieu propre”. Lacan, J., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1975. p. 337

identificaciones alienantes del sujeto ocupa en la emergencia y en la significación del acto delirante:

« Car le risque de la folie se mesure à l'attrait même des identifications où l'homme engage à la fois sa vérité et son être. Loin donc que la folie soit le fait contingent des fragilités de son organisme, elle est la virtualité permanente d'une faille ouverte dans son essence. »⁷⁹

En consonancia con las influencias del mundo de la psiquiatría dinámica se confirma también ya en este período la importancia que las ciencias humanas de la época (en especial la filosofía y la sociología) desempeñaron en la formación intelectual del primer Lacan. Como desarrollaremos un poco más adelante, una de las primeras aportaciones del francés al pensamiento psicoanalítico fue la publicación en 1938 de *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, trabajo aparecido en forma de artículo en la *Encyclopédie Française* y donde, con el fin de cuestionar la universalidad del complejo de Edipo sostenida por Freud (paradigma central de su doctrina), Lacan recurre a los trabajos de Durkheim y Marcel Mauss para argumentar una teoría evolutiva de la estructura subjetiva y su determinación por la estructura social. Lo que Lacan llamará en este periodo *las condiciones sociales del edipismo* implica pues el reconocimiento de la reciprocidad entre la clínica del caso y la clínica de la cultura, reconocimiento que va a orientar la evolución de su posición como psiquiatra y a definir de forma transversal el conjunto de su enseñanza psicoanalítica.

A partir de 1950, ya plenamente sumergido en su voluntad de *retorno a Freud* y vuelto él mismo psicoanalista, Lacan continuará con su crítica al pensamiento médico-psiquiátrico más ortodoxo y positivista. Como muestra el historiador y psicoanalista Jacques Sedat en su artículo titulado *Lacan et la psychiatrie. Lacan et les psyquiatres*⁸⁰, dos fueron los puntos fundamentales que este último recriminaba a la corriente psiquiátrica: por un lado, la pretendida relación aséptica entre el médico y su paciente (contraria al presupuesto de la transferencia despejada por Freud como requisito de la cura); y por otro, la consideración del cuerpo como una superficie *epistémico-somática* (frente al cuerpo de goce que resiste a la significación y a las pretensiones de la ciencia). En la base de ambos reproches debe situarse uno de los

⁷⁹ Lacan, J., *Propos sur la causalité psychique*, en *Écrits I*, ed. Seuil-Points, Paris, 1999. p. 175

⁸⁰ Sedat J., *Lacan et la psychiatrie. Lacan et les psyquiatres*, TOPIQUE 2004/3, N°88, p. 37-46.

paradigmas centrales de la enseñanza lacaniana, a saber, la primacía de lo simbólico en la construcción de la subjetividad y la consiguiente concepción de un inconsciente lingüísticamente estructurado establecida a partir de 1953, claramente influido por el pensamiento estructuralista de Lévi-Strauss y las teorías lingüísticas de Saussure y Roman Jakobson.

En una conferencia dictada en invierno de 1967 en el Círculo de Estudios Psiquiátricos y titulada *La psychanalyse et la formation du psychiatre*, Lacan lanza una nueva llamada de atención a los círculos médicos recordándoles el rol fundador del lenguaje en la configuración subjetiva de los individuos y la decisiva influencia del contexto epocal marcado por el Discurso de la Ciencia en el despunte de la nerviosidad y del sufrimiento psíquico. El psicoanalista no dejará de insistir a la comunidad psiquiátrica sobre la importancia de conocer los fenómenos de concentración y segregación que definen a la vida social de la civilización científica y que certifican el impasse subjetivo de los individuos, reclamando con ello su necesaria intervención -de la psiquiatría- en el inaplazable desafío de interpretar y comprender los efectos psíquicos que la objetivación del sentido derivada de aquellos fenómenos impone a las existencias singulares⁸¹.

En otras palabras: interlocutor eminente a lo largo de toda su carrera científica y teórica, el círculo psiquiátrico francés se verá de forma continua interpelado por un Lacan que, si bien se muestra deudor de algunos de los planteamientos de los maestros más destacados y progresistas de aquél, será capaz de trascenderlos y completarlos con una nueva reformulación del psicoanálisis freudiano. Tal reformulación, que encuentra uno de sus puntos clave en el reconocimiento de la dialéctica del ser y del lenguaje, es decir, en la asunción de la mutua pertenencia del sujeto del inconsciente y el sujeto de lo social articulada a partir de un pivote común (el universo simbólico y la lógica del significante), explica la voluntad de extender a la clínica psiquiátrica la apuesta lacaniana por una lectura sintomática del espacio

⁸¹ “Je ne fais là allusion à rien d’autre qu’à l’existence de ce qu’on appelle les mass media, à savoir ces regards errants et ces voix folâtres dont vous êtes tout naturellement destinés à être de plus en plus entourés sans qu’il n’y ait rien pour les supporter. (...) Messieurs les nazis ont été des précurseurs et ont d’ailleurs eu tout de suite, un peu plus à l’Est des imitateurs, pour ce qui est de concentrer les gens, rançon de cette universalisation qui résulte du progrès du sujet de la science... En tant que vous êtes psychiatres vous pourriez avoir quelque chose à dire sur les effets de la ségrégation, sur le sens véritable que ça a.”. Lacan, *La psychanalyse et la formation du psychiatre* (inédito). Citado por Sédat J., *Lacan et la psychiatrie. Lacan et les psychiatres*, op.cit. p.43-44

social sin la cual la lectura sintomática de la subjetividad quedaría frustrada por la ineficacia y la deshonestidad.

A esta suerte de solicitud de Lacan a la comunidad médica contribuyó la que sin duda constituye otra de las grandes interlocutoras en la elaboración de su pensamiento: la filosofía.

2.3. Lacan y las ciencias humanas: una predilección por el discurso filosófico⁸²

Un tercer elemento esencial para comprender el itinerario lacaniano es su temprana frecuentación de la filosofía. Los años treinta en París fueron una época especialmente rica para el estudio y el desarrollo del pensamiento moderno. Como hemos apuntado, la carrera psiquiátrica de Lacan no impidió en ningún momento que el futuro psicoanalista se ocupara activamente de profundizar otros registros del saber que iban desde las vanguardias artísticas y literarias hasta el auge de las disciplinas pertenecientes al campo de las ciencias humanas y sociales.

Lo cierto es que puede hablarse de un especial talento y perspicacia en Lacan a la hora de acercarse a las figuras más representativas de la intelectualidad de la época y sin las cuales resulta complicado entender la subversiva aproximación del francés al psicoanálisis freudiano. Podemos atrevernos a dividir el arduo pero fructífero diálogo de Lacan con las ciencias humanas y sociales en tres escenas fundamentales: una primera marcada por la lectura kojéviana de la filosofía de Hegel y de Heidegger; una segunda definida por la influencia radical del análisis estructural inspirado por Lévi-Strauss y por la lingüística moderna, que contribuyó a una renovación profunda de las ciencias humanas, en especial de la filosofía; y una tercera iluminada por ciertos presupuestos de la obra de Wittgenstein (directamente relacionada con el giro del último Lacan hacia un modelo topológico de pensamiento centrado en *matemas* y nudos borromeos). A esto hay que añadir la pasión con la que desde su juventud Lacan se acercó al pensamiento de Spinoza o de Nietzsche y a la obra de los clásicos (donde halló tanto anticipaciones teóricas a sus planteamientos como ilustraciones míticas de los mismos), lecturas absolutamente determinantes en la evolución de su particular travesía intelectual orientada por una reformulación radical de la teoría

⁸² Un estudio profundo y detallado de las relaciones del pensamiento de Lacan con el pensamiento filosófico se encuentra en la obra de Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1984.

freudiana. Por ello puede decirse que una de las torsiones fundamentales que Lacan introduce en la disciplina psicoanalítica es su permanente confrontación con el universo filosófico, no tanto para dotar a la obra de Freud de algo de lo que aquella careciera sino para desvelar cómo el discurso del vienés (interpretado *a la Lacan*) contenía en sí mismo un decir subversivo capaz de mostrar a la filosofía *otro modo* de pensar los *impasses* de una existencia humana definida por su condición sexuada, hablante y mortal.

2.3.1. Años 30: la efervescencia del pensamiento alemán

El contexto del primer escenario estuvo protagonizado por figuras de la vanguardia filosófica como Alexandre Koyré, Alexandre Kojève o Georges Bataille, cuyos respectivos trabajos facilitaron la descongestión de la filosofía francesa (presa de una interpretación desgastada e inmóvil de la tradición filosófica) y la introducción de los desafíos lanzados por el pensamiento alemán: Hegel, Marx, Husserl, Nietzsche o Heidegger. Uno de los primeros signos de *antichauvinismo* de Lacan en materia intelectual fue su asistencia a los seminarios sobre la *Fenomenología del Espíritu* dictados por Kojève desde 1933 hasta 1939. La fascinación que sus cursos generaron entre los asistentes (además de Lacan eran asiduos el propio Bataille, Raymond Queneau, Pierre Klossowski o Sartre, entre otros) marcará a toda una generación de jóvenes filósofos y será decisiva en la profunda renovación del pensamiento francés de la primera mitad del siglo XX.

Siguiendo la estela de su maestro y compatriota Koyré (principal instigador de la revisión del pensamiento hegeliano en Francia), Kojève realizará una lectura original y apasionada de la obra de Hegel (prácticamente desaparecido de la escena universitaria en ese momento) actualizando sus planteamientos en una audaz discusión con los trabajos de otros dos grandes maestros de la filosofía alemana: Marx y Heidegger. La pertinencia de esta confrontación en unos años tonificados por la crisis económica y el inminente auge del totalitarismo se volvió enseguida evidente a una *intelligentsia* parisina manifiestamente sensible a unos planteamientos que reavivaban el debate en torno al fin de la historia, el pensamiento de la negatividad como prolegómeno a una existencia creadora y la toma de conciencia del sentido de la revolución. Además, el *estallido hegeliano* en Francia se produjo casi de la mano del *estallido freudiano* (en este tiempo aparece por ejemplo la traducción del *Malestar en*

la Cultura), lo que sirvió para pensar en paralelo las bases de una ontología de la conciencia despejada de la obra del primero con una ontología salida de hipótesis del inconsciente postulada por el segundo.

La lectura kojéviana de Hegel será pues esencial en la configuración de la doctrina lacaniana: la revelación del Ser por el deseo y el lenguaje, la noción de *alma bella* como paradigma de la subjetividad contemporánea⁸³ y la dialéctica del amo y del esclavo ilustrativa de la Lucha por el Reconocimiento estarán claramente presentes en el corpus teórico de Lacan hasta el final de su vida. Asimismo y como destaca E. Roudinesco, más allá de la influencia en el plano del pensamiento, el psicoanalista aprenderá de la enseñanza oral de Kojève un refinado arte de la interpretación que convocaba tanto al trabajo de lectura del texto original como a la puesta en escena de su transmisión⁸⁴.

La huella de la herencia de Kojève en la obra de Lacan aparece ya en sus primeros escritos psicoanalíticos como *Le stade du miroir* o el mencionado *Les complexes familiaux*.⁸⁵ Pero sin duda pensamos que el influjo más evidente del filósofo ruso y del que el psicoanalista supo sacar los mejores frutos para su relectura de Freud fue la concepción dialéctica -negativa- del ser y la inversión del *je pense* cartesiano en un *je désire* hegeliano. Ambos planteamientos serán agenciados casi literalmente por Lacan hasta conformar dos de los pilares básicos de su doctrina: la tesis del sujeto del inconsciente y lo que pensamos constituye una ontología trágica de la existencia en su pensamiento (aspecto que será desarrollado en nuestro capítulo V).

A partir de los cursos de Kojève el futuro psicoanalista descubre también la potencia del pensamiento del que ciertamente se erigió como uno de las mentes más relevantes del siglo: Martin Heidegger. La polémica obra del alemán despertó un enorme interés entre los intelectuales franceses del momento (sumado a una encendida discusión sobre la supuesta adhesión del filósofo al régimen nazi). Además de haber logrado conmocionar de forma magistral el pensamiento filosófico contemporáneo, la

⁸³ “Le moi de l’homme moderne a pris sa forme dans l’impasse dialectique de la belle âme qui ne reconnaît pas la raison même de son être dans le désordre qu’elle dénonce dans le monde”. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, Écrits I, op.cit. p. 280

⁸⁴ “Ce n’est pas un hasard si Lacan découvre dans cette parole les moyens de mettre en acte une interprétation nouvelle d’une œuvre originelle. Auprès de Kojève, il apprend à faire dire au texte freudien ce qu’il ne dit pas.” E. Roudinesco, *Histoire de la Psychanalyse en France*, op.cit. p. 746

⁸⁵ Es interesante destacar en este punto el estudio conjunto que Lacan y Kojève habían previsto realizar pero que por motivos desconocidos no llegaría nunca a ver la luz. El título del mismo era “Hegel et Freud: essai d’une confrontation interprétative”. E. Roudinesco cuenta que del proyecto de ambos autores sólo se conservan quince páginas redactadas por Kojève sobre la “génesis de la conciencia de sí” problematizada por Hegel y donde aparecen esbozados tres de los grandes conceptos utilizados por Lacan a partir de 1936: la concepción del *je* como sujeto de deseo; el deseo como revelación del ser y el *moi* como fuente de ilusiones. Ver Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse...*, op.cit. p. 1633

filosofía ontológico-crítica del autor de *Sein und Zeit* será uno de los lugares fundamentales desde los cuales Lacan hará comparecer, para reinventarla, a la teoría freudiana del inconsciente. Es más, el propósito de Heidegger de desocultar la verdad del ser (*aletheia*) servirá en mucho a Lacan en su tarea de desocultar la verdad del sujeto del inconsciente, de ahí que el psicoanalista llegue a reconocer expresamente en *L'Étourdit* su relación de fraternidad con el decir heideggeriano sobre la *aletheia*.

Asimismo, la tesis del filósofo alemán sobre el lenguaje como *horizonte del ser* tendrá un impacto extraordinario en la enseñanza lacaniana⁸⁶ (aunque la posterior lectura de Saussure y de Lévi-Strauss terminará imponiéndose en su pensamiento sobre al *parlêtre*) y sin duda su insistencia en *laisser à la parole qu'il profère sa signifiante souveraine*⁸⁷ emerge en una clara sintonía con los presupuestos de Heidegger de *dejar hablar al habla*. Si, además, se sabe leer -como seguro supo Lacan- una de las más finas lecciones que el alemán argumenta en *Sein und Zeit*, esto es, que para hablar es necesario escuchar lo que lengua dice, no hay principio que mejor se ajuste a la dinámica intersubjetiva que de acuerdo con Freud y Lacan debe presidir la relación entre analista y analizante.

Otra de las vetas fundamentales de la filosofía de Heidegger que encontrará especial eco en el pensamiento lacaniano es su dura crítica a la objetivación de la existencia impulsada por una época marcada por los estragos de la técnica. En su voluntad de interpelar a la filosofía para cuestionar el proceso de deshumanización y de pérdida de libertad del *Dasein* alentada por aquélla (para Heidegger la era de la técnica lleva al paroxismo el olvido del ser; intenta aniquilar el potencial creador del existente obturando su apertura estructural al mundo), el filósofo anticipa algunas de las llamadas de atención que Lacan dirigirá a la comunidad psicoanalítica con respecto a los riesgos subjetivos nefastos del Discurso Capitalista y a las nuevas formas del malestar en la cultura (negación de la *castración*, alienación de las conciencias y de la singularidad deseante).

Hay que añadir también que al igual que el arte de la interpretación de Kojève sirvió de referente clave en la *mise en sens* y la *mise en scène* del discurso lacaniano, el estilo del maestro alemán de estrujar a las palabras para llevarlas hasta su propio límite (así como su particular técnica de asociación y desplazamiento de significantes)

⁸⁶ Prueba del entusiasmo de Lacan por las tesis sobre el lenguaje de Heidegger es la traducción que el psicoanalista realiza en 1956 de un comentario del fragmento 50 de Heráclito realizado por filósofo y titulado *Logos*.

⁸⁷ Lacan, J. *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, en *Écrits I*, op.cit. p-525

supuso un modelo igualmente fundamental en la configuración tanto del trabajo escrito como de la enseñanza oral de Lacan.

Otro de los principales asiduos a los cursos de Kojève y uno de los más arduos lectores de Heidegger en Francia fue Georges Bataille, fundador junto con Roger Callois y Michel Leiris del *Collège de Sociologie* en 1937. Lacan participará en algunos de los eventos organizados por la vanguardista institución, y sobre todo, mantendrá un intenso diálogo filosófico con el autor de *L'Érotisme*. No es pues de extrañar que varias de las tesis lacanianas se encuentren anticipadas en los distintos trabajos de Bataille. Éste era también conocedor de la obra de Freud (con un especial interés por los planteamientos de *Psicología de las masas* y por la polémica la noción de pulsión de muerte) y de la filosofía de Nietzsche. Su avidez intelectual (con el pensamiento filosófico alemán como principal referente) y su fina sensibilidad por el arte y la literatura de un Sade o de un Lautréamont terminaron por perfilar lo que podría llamarse un minucioso pensamiento del límite y del resto, es decir, un universo filosófico-místico marcado un descenso del espíritu hacia los abismos del ser donde yacería lo inasimilable de la existencia; un terreno de no-saber inconsciente que haría hueco en la constitución lingüística del hombre y desde el cual se accedería a la parte maldita -y verdadera- del ser. La *anthropologie déchirée* de Georges Bataille y su defensa de una *nuît impossible* como trasfondo ontológico del sujeto humano constituyen pues una antesala obvia -pocas veces reconocida- a la tesis lacanianiana de lo real como imposible y al planteamiento del *manque-à-être* o la estructura en falta del sujeto del inconsciente⁸⁸.

Como Bataille, Lacan también se había acercado a varios de los trabajos de la École de Sociologie Française, especialmente a la obra de Durkheim y a las investigaciones etnológicas de Marcel Mauss. Influencia menos reseñada por los hermeneutas de la letra y del decir lacaniano, el pensamiento sociológico y antropológico (primero de Durkheim y luego de Lévi-Strauss) será no obstante fundamental en el despegue y en la progresiva evolución de aquéllos. Los trabajos de Lacan de los años 30 y 40 (textos que respiran un manifiesto relativismo socio-histórico) mostrarán una clara connivencia con los postulados durkheimianos de la familia y de la anomia social con los cuales iniciará su primera aproximación a la obra de Freud. Así, cuando en 1938

⁸⁸ Argumentamos esta influencia de Bataille en el pensamiento de Lacan en la segunda parte de nuestro capítulo V.

Lacan recusa el universalismo del complejo de Edipo defendido por el vienés y habla de las consecuencias subjetivas de la “gran neurosis contemporánea” causada por la degradación y humillación de la *imago* paterna, se inspira de los planteamientos de Durkheim relativos a la *ley de contracción familiar* y al correlativo hundimiento de los moldes tradicionales de la familia. Puede pues afirmarse que el futuro psicoanalista realiza sus primeras lecturas freudianas con una óptica marcada por las tesis sociológicas de su tiempo⁸⁹.

El paso decisivo en la trayectoria intelectual de Lacan bautizado por él mismo como su *retorno a Freud* se produce al inicio de los años 50 con el descubrimiento de las tesis de Lévi-Strauss. Precisamente, lo central de este encuentro con la obra del fundador de la antropología estructural hace que podamos suscribir las tesis de Markos Zafiropoulos (cuya investigación ha estado orientada en hacer valer la impronta sociológica y antropológica en Lacan) y su denuncia de la *represión teórica* de la presencia de la etnología y de la antropología francesa en la obra lacaniana como contrapunto a la idealización de los planteamientos filosóficos y lingüísticos defendidos por los distintos comentadores de su pensamiento⁹⁰.

2.3.2. *Le retour à Freud*. Lacan estructuralista

Llegamos así al segundo escenario que define la estrecha relación de Lacan con la filosofía y las ciencias humanas. La efervescencia intelectual de los años 30 a la que nos venimos refiriendo recibió un duro golpe con el estallido de la II Guerra Mundial. Durante los años de la Ocupación, Lacan siguió trabajando como psiquiatra y desarrollando una actividad teórica sin demasiada trascendencia en los circuitos intelectuales y psicoanalíticos del momento. Pero terminada la guerra se produce un acontecimiento mayor que determinará de modo definitivo la evolución del pensamiento del francés y su aclamado retorno a Freud: ese acontecimiento se llama Lévi-Strauss. En 1949 aparece publicado una de sus obras centrales, *Structures élémentaires de la parenté*. Como sucediera con los cursos sobre Hegel de Kojève, las

⁸⁹ Un desarrollo profundo y documentado de esta influencia central y poco comentada de la obra de Lacan la encontramos en los trabajos de Markos Zafiropoulos *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938-1953)*, PUF, Paris, 2001 y *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*, PUF, Paris, 2003

⁹⁰ Zafiropoulos, M., *Lacan ou le retour à Freud*, op.cit. p. 220-228

tesis lévi-straussianas marcarán el destino de toda una generación de pensadores franceses contemporáneos a Lacan.

La revolución teórica introducida por Lévi-Strauss estuvo fundamentalmente vinculada a un sofisticado método de trabajo basado en aplicación de las tesis de la lingüística moderna a la investigación de lo social (para lo cual el antropólogo realizará una lectura novedosa del *Cours de Linguistique Générale* de Saussure puesta en relación con las ideas del también lingüista ruso Roman Jakobson). Situando al lenguaje como objeto prioritario de estudio y preocupado por analizar y cuestionar sus distintas incidencias en la conformación de la cultura y en la subjetividades que la habitan, el francés dio una cara nueva al saber antropológico al construir sus postulados a partir de un intenso diálogo con otras disciplinas. Su estudio estructural de las sociedades despertó un rápido interés en la comunidad psicoanalítica, pues además de las explícitas referencias a la obra freudiana, Lévi-Strauss ofrecía una nueva interpretación del tránsito humano de la naturaleza a cultura donde la ley del incesto funcionaba como principal bisagra y en la que la incidencia inconsciente de las normativas y de los intercambios sociales desempeñaba un papel fundador. Así, el novedoso modelo lévi-straussiano de comprensión de los vínculos humanos -del *sentido* de tales vínculos- aparecía articulado a partir de la estrecha combinación de dos elementos: el sistema simbólico y lo inconsciente.

Tras la lectura de *Structures élémentaires de la parenté* y altamente interpelado por el conjunto de las tesis del antropólogo, Lacan inicia su andadura intelectual particular movilizado por una firme tentativa de repensar ciertos impasses de la doctrina freudiana. Como él mismo señalará, la inversión del algoritmo saussuriano realizada por Lévi-Strauss (estableciendo la primacía del significante sobre el significado) permitió al psicoanalista teorizar una nueva configuración de la subjetividad y elaborar una concepción lingüística del inconsciente que orientará su subversiva lectura del psicoanálisis. A partir de 1953, vía Lévi-Strauss y su teoría del significante, Lacan abandona las ideas durkheimianas sobre la imago paterna e introduce la función simbólica del Padre (el término *Nom-du-Père* aparece por primera vez en su texto *Le mythe individuel du névrotique*) y una visión estructural del complejo de Edipo, inaugurando con ello su célebre retorno a la obra freudiana.

Los textos fundadores de este *retour à Freud* fueron *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* (1953) y *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la*

raison depuis Freud, discurso pronunciado en París en 1957 ante un auditorio fundamentalmente filosófico (el llamado Groupe de philosophie de la Fédération des étudiants ès lettres de la Sorbonne). En este último Lacan incorpora a su relectura lévi-straussiana de Freud los conceptos de metáfora y metonimia del lingüista Roman Jakobson y teoriza su asociación con los procesos psíquicos de condensación y desplazamiento descritos por el vienés en su *Interpretación de los Sueños*. Con esta operación el psicoanalista fija definitivamente una nueva concepción del inconsciente, lingüística y estructural, que estará presente en el centro de las principales discusiones filosóficas francesas de la segunda mitad del siglo XX.

Asimismo, el gesto estructural de Lacan estuvo acompañado por una suerte de geometría de la realidad (psíquica y social) que va a determinar el conjunto de su enseñanza: la tríada imaginario, simbólico y real, una suerte de metapsicología *a la lacaniana*⁹¹. Puede decirse que las torsiones que marcan la evolución del pensamiento del psicoanalista guardan una estrecha dependencia con el distinto acento con el que aquél va a abordar la centralidad de estos registros, y aunque el universo simbólico mantiene un lugar de privilegio en la comprensión de la subjetividad y del tratamiento clínico a lo largo de su enseñanza, la fase final de la misma quedará definida por un renovado interés por lo *real* postulado como límite insuperable del pensamiento simbólico.

Con este dispositivo teórico y conceptual comienza el despegue de *El Seminario* en la clínica Sainte-Anne (donde permanecerá hasta la “excomunió” de Lacan de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis en 1963).

Hay que decir que más allá del decisivo impacto en el pensamiento de Lacan, la teoría estructuralista inaugurada por Lévi-Strauss se convirtió en la gran *vedette* del saber filosófico de la época. Lo esencial del golpe de efecto inspirado por el estructuralismo estuvo íntimamente ligado a una nueva manera de entender y de pensar las lógicas de *sentido* subyacentes a la vida humana; un paradigma que servía para despejar los desafíos de un sentido marcado precisamente por sus componentes *ignorados* y que por lo tanto afectaba de un modo radical al estudio de la subjetividad, de las formas del poder o de la misma escritura. Michel Foucault se expresaba al respecto de la siguiente manera:

⁹¹ “Il y a chez Freud de concepts fondamentaux metapsychologiques. Chez Lacan il y a ce qu’on peut appeler des *signifiants théoriques fondamentaux* dont l’usage varie”. Assoun, P.L., *Lacan*, PUF, coll. Que sait je, Paris, 2003. p. 14

“Le point de rupture s’est situé le jour où Lévi-Strauss pour les sociétés et Lacan pour l’inconscient nous ont montré que le “sens” n’était probablement qu’un effet de surface, un miroitement, une écume et que ce qui nous traversait profondément, ce qui était avant nous, ce qui nous soutenait dans le temps et l’espace, c’était le système.”⁹²

En este momento empiezan a emerger los grandes trabajos filosóficos del citado Foucault (en 1961 publica su *Histoire de la Folie à l’âge classique*, causando una enorme sensación en los círculos psiquiátricos y filosóficos, incluido Lacan), el proyecto semiológico llevado a cabo por Roland Barthes o la revisión marxista de Louis Althusser. Este último, además de haber sido uno de los más arduos lectores del psicoanálisis freudiano y lacaniano (de cuyos presupuestos extraerá una interesante herramienta teórica para pensar críticamente los sistemas ideológicos y sus dispositivos de interpelación subjetiva), jugará un papel determinante en la vida de Lacan al haberle abierto las puertas de la École Normale Supérieure en 1964. Antes de este fecha el filósofo ya había introducido a sus alumnos normalianos -en su objetivo de renovar la lectura de la obra de Marx- a la doctrina freudiana interpretada por un Lacan estructuralista que había logrado acercar la disciplina psicoanalítica a los descubrimientos de la lingüística.

2.3.3. La sociedad del espectáculo

De 1964 (año del seminario sobre *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*) a 1969 (dedicado al seminario *D’un Autre à l’autre*), la ENS se convirtió en el escenario de la *democratización* y auge de la doctrina de Lacan, que verá definitivamente consagrada su celebridad con la publicación en 1966 de sus *Écrits*. Se consolida además en este período el interés filosófico que despertaba el lacanismo: una brillante generación de intelectuales -Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Serres o el mencionado Foucault, entre otros- acudían regularmente a los seminarios y comenzaban a incorporar en sus respectivos trabajos varios de los postulados de la doctrina del psicoanalista francés (aunque pasados los años varios de

⁹² Foucault, La Quinzaine littéraire, 15 mai 1966. Citado por E. Roudinesco en *Histoire de la Psychanalyse en France*, op.cit. p. 1071

entre ellos virasen hacia una posición crítica con respecto a lo que se constituyó como una ortodoxia lacaniana⁹³). Con todo ello, el pensamiento de Lacan lograba trascender el pequeño círculo de iniciados en la materia -psiquiatras y psicoanalistas- y popularizarse entre la escena intelectual parisina.

Hay que señalar que para esta generación imbuida de estructuralismo -que más tarde se conocerá bajo la polémica rúbrica “postestructuralista”- la reflexión filosófica estuvo íntimamente ligada a la reflexión política. De hecho, un pensamiento crítico sobre lo político movilizado por un reanimado deseo revolucionario ocupó un lugar privilegiado en la filosofía francesa de los años 60 y 70, especialmente después de dos acontecimientos históricos clave: la revolución cultural proletaria china instigada por Mao Zedong en 1966 y el movimiento estudiantil francés de 1968. Al contrario del entusiasmo con el que varios de sus contemporáneos acogieron la rebelión (muchos de los cuales se sumaron a las filas del partido maoísta francés *Gauche prolétarienne*), Lacan mostró desde el principio un claro escepticismo que quedó públicamente manifiesto cuando, en la ronda de preguntas de su seminario sobre *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), respondió a un joven revolucionario:

« L'aspiration révolutionnaire, ça n'a qu'une chance, d'aboutir, toujours, au discours du maître. C'est ce dont l'expérience a fait la preuve. C'est à quoi vous aspirez comme révolutionnaires, c'est à un maître. Vous l'aurez. »⁹⁴

Así, a pesar de su posición aparentemente indiferente⁹⁵ frente al panorama político marcado por una efervescencia maoísta que se apoderó de buena parte de la *intelligentsia* francesa, la revolución proletaria encontró en la revolución freudiana interpretada por Lacan valiosos elementos teóricos para pensar sus propósitos políticos. El modelo de subversión subjetiva despejado por la doctrina lacaniana del sujeto del inconsciente fue rápidamente tenido en cuenta por los militantes de izquierda comprometidos con la lucha contra las estructuras de poder dominantes.

Como ocurriera con el caso el fundador del psicoanálisis, la enseñanza de Lacan contenía un imponente dispositivo conceptual que, aunque excesivamente forzado en ocasiones, permitió una nueva manera de confrontar los problemas fundamentales de la

⁹³ Ejemplos célebres de la crítica filosófica al psicoanálisis lacaniano son: *L'Antioedipe* de Deleuze y Guattari; la *Histoire de la sexualité* de Michel Foucault; o *Le facteur de la vérité* de Derrida.

⁹⁴ Lacan, J., *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991. p.239

⁹⁵ “Je pus paraître faire preuve de cette imprudence qui encourage l'indifférentisme en matière de politique”, Lacan, J., *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, p. 245

teoría política. Lo cierto es que, como venimos señalando, la filosofía política de la segunda mitad del siglo XX -especialmente la francesa- no se entiende en toda su envergadura sin el arduo debate que desencadenó la doctrina lacaniana en el paisaje intelectual de la época (a pesar de que muchas veces su propio instigador se mostrara al margen de esas discusiones).

Es importante matizar que a diferencia de la llamativa ausencia de referencias políticas explícitas en la obra de Freud (lo que en ningún caso invalida, como pretendemos mostrar en nuestra investigación, el potencial político de su descubrimiento), en el caso de Lacan encontramos recurrentes alusiones a cuestiones sobre esta materia que permiten hablar de un verdadero pensamiento sobre lo político en el conjunto de su obra (especialmente a partir del período de convulsión social francés que venimos comentando, donde Lacan van dejando aparecer numerosas sentencias que guardan muchas veces un cierto valor de slogan).

Otro de las muestras del renovado deseo revolucionario de la época y que funciona como un claro ejemplo de la prolífica actividad intelectual desarrollada por la disidencia de izquierdas fue la publicación en 1967 de la *Société du spectacle*. El joven Guy Debord realizaba en este trabajo una suerte de tratado contra la *espectacularización* y la burocratización de la existencia promovida por un régimen desbocado de producción de objetos de consumo y alimentado por un sistema de mercado que parecía imponerse como modelo de comprensión de la realidad humana. La semblatización del mundo alentada por el discurso técnico-capitalista de la que poco tiempo después hablará Lacan, contará con no pocos ecos de la denuncia de Debord contra la generalización del espectáculo como modo de relación entre los hombres y contra el consecuente triunfo de la *apariencia socialmente organizada* que, ya entonces, dirigía el curso de la vida social.

2.4. La imposición del silencio: lo real

A partir de 1969 y en un nuevo escenario para su seminario -la facultad de Derecho de la Sorbonne- Lacan comienza a perfilar un giro teórico en su enseñanza que pasa por dos puntos clave: la voluntad de establecer una teoría formal del discurso y un deseo de repensar el lugar de lo real en la configuración de la existencia.

Su primer movimiento se enmarca en una suerte de *moda intelectual*, pues en estos años la problematización filosófica sobre los distintos regímenes de discursividad humana (en sus múltiples y no siempre evidentes relaciones con las esferas del poder, las formaciones colectivas o la subjetividad) se había vuelto tendencia. Un interés renovado por las cuestiones del sentido, la verdad y el saber ocupaban así los debates filosóficos y los trabajos de, entre otros, Derrida, Barthes o Deleuze. La publicación en 1969 de la *Archéologie du savoir* de Michel Foucault fue sin duda uno de los grandes referentes en estas discusiones y una de las influencias clave de Lacan a la hora de exponer su particular teoría de los cuatro discursos y la función que los mismos desempeñaban en la articulación sociopolítica de la subjetividad. Como desarrollaremos en nuestro último capítulo, la aportación esencial de Lacan en este debate fue la toma en consideración del goce inconsciente (*jouissance* materializada en el *objet a*) como variable fundamental sobre la que todo discurso entendido como lazo social aseguraba su viabilidad y su hegemonía en el universo socio-político.

Respecto al segundo elemento que hemos mencionado, es decir, la prioridad de lo real en la última etapa de la enseñanza lacaniana, hay que decir que además de la influencia que en la conceptualización de este registro tuvo la ya mencionada obra de Bataille, fue clave la lectura del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein y su noción de silencio aplicada a cierta idea de límite del lenguaje. La categoría wittgensteiniana de lo *indecible* sirvió de clara inspiración a un pensamiento sobre lo real formulado como aquello que escapa a la simbolización y que se presenta como el resto imposible de aprehender para el sujeto hablante. Además, este tránsito de lo simbólico a lo real estuvo acompañado del paso del lenguaje a la *lalangue*, neologismo que intentaba abarcar una fina articulación entre los registros de la lengua, el goce y el cuerpo y que quedaba identificado con aquel real imposible que hacía hueco al *sentido* del ser del lenguaje.

Con todo, los últimos años de una enseñanza tonificada por la excentricidad de su orador y su prosa barroca estuvieron sin embargo marcados por una progresiva imposición del silencio. A medida que el psicoanalista envejecía y se agudizaban sus problemas de salud (un diagnóstico de afasia, entre otros), su interés por la topología y los nudos borromeos se iba generalizando. A partir de los años 70 la doctrina lacaniana se vuelve más hermética que nunca y parece comenzar a distanciarse de

aquel retorno al texto de Freud que el psicoanalista había anunciado en los años 50. Supone además un alejamiento de su misma enseñanza, o como algunos han señalado, un ejercicio de disolución de su aparato conceptual construido con el cemento estructuralista. Frente a la estructura se impone el paradigma de la no-relación sexual; la primacía del Uno en la configuración de la subjetividad marcada por un goce autista y la imposibilidad de un saber de la propia experiencia psicoanalítica que termina haciendo aguas por enfrentarse a un registro de goce vacío de sentido.

El trayecto final del periplo lacaniano estuvo atravesado por un definitivo golpe de efecto, una última turbulencia. Y en ello no es menor el hecho de que el psicoanalista acabe identificando al inconsciente con el cuerpo, realizando así una última vuelta de tuerca a la doctrina freudiana⁹⁶.

Culmina así en 1981 “la vida de aquel hombre de las Luces que supo conocer la potencia del teatro”⁹⁷, y con él, una enseñanza marcada por múltiples torsiones, acrobacias conceptuales y provocaciones diversas que supo ampliar las miras del psicoanálisis y colocar al saber freudiano en un excitante diálogo con otras disciplinas. Sin duda el pensamiento filosófico se erigió como partenaire fundamental en esta discusión, y es por ello que a pesar de las numerosas aporías que en este punto puede contener la obra de Lacan y de las no pocas polémicas que su personal lectura de la filosofía pudo desencadenar en los círculos intelectuales de su tiempo, su aportación debe ser considerada como un punto central tanto para la evolución de la teoría psicoanalítica como para el devenir de la propia filosofía. En este sentido merece una especial atención lo fructífero del encuentro del psicoanálisis lacaniano con la filosofía política (del que intentaremos dar parte a lo largo de nuestra investigación), encuentro del que todavía hoy sacan su jugo pensadores contemporáneos como Alain Badiou, Jacques Rancière o Slavoj Žižek, entre otros. El recurso presente a la enseñanza del francés se debe fundamentalmente a que la interpelación mutua entre el pensamiento político y el pensamiento lacaniano no solamente tiene como consecuencia un enriquecimiento del primero por su agenciamiento de conceptos psicoanalíticos, sino que permite despejar una auténtica

⁹⁶ Discutiremos esta última torsión en la enseñanza de Lacan en nuestro capítulo VI.

⁹⁷ Badiou, A., Roudinesco E., *Jacques Lacan, passé présent. Dialogue*, Paris, Seuil, 2012

reflexión política que aparece entre las líneas del decir y de la letra de Lacan y que tiene como principio una arriesgada ética del deseo cuya actualización (en el pensamiento y en la acción) se ha vuelto, quizá hoy más nunca, imprescindible.

Con todo ello no es de extrañar que alguien tan sumamente crítico con la enseñanza de Lacan como lo fue Jacques Derrida termine por reconocer no sólo el refinamiento, la competencia y la originalidad filosófica del trabajo psicoanalítico del francés, sino su importante papel en el espacio del pensamiento contemporáneo.

“Nada de aquello que ha podido transformar el espacio del pensamiento en el curso de los últimos decenios habría sido posible sin alguna clarificación con Lacan, sin la provocación lacaniana, cualquiera que sea el modo en que se la reciba o se la discuta, y agregaría, sin alguna clarificación con Lacan en su claridad con los filósofos.”⁹⁸

Capítulo II. De la metapsicología a la metapolítico

Con la teoría de las pulsiones el psicoanálisis ofendió al hombre
en su orgullo de sentirse miembro de la comunidad
social.

Freud

⁹⁸ Derrida, J., *Pour l'amour de Lacan en Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996, p. 64

No podemos emprender aquí una explicación detallada y minuciosa de lo que ya desde 1895 Freud bautiza como *metapsicología*. Esta tarea, que debería contemplar los antecedentes de la definición, su evolución a lo largo de los textos y sus diversos ensayos de conceptualización ocuparía sin duda un trabajo exclusivo⁹⁹. No obstante, para poder desarrollar nuestros propósitos conjeturales y argumentar con rigor la idea de una metapolítica freudiana no podemos evitar hacer un sucinto rodeo por lo que, a nuestros ojos, constituye la mayor apuesta conceptual de la teoría metapsicológica del psicoanálisis, a saber, lo *pulsional inconsciente*. Así, si bien no trazaremos la historia y función que este “concepto fundamental” ha ido desempeñando progresivamente en la construcción de todo el discurso freudiano, sí expondremos los puntos disruptivos en este discurso que, relativos al *devenir* de la noción y de su significación, supusieron momentos determinantes de esclarecimiento en el propio discurrir del dispositivo psicoanalítico. Y es que el carácter dinámico, no clausurado y de permanente elaboración del pensamiento de Freud responde precisamente al carácter fragmentario, incompleto y de progresivo develar correspondiente a la doctrina de las pulsiones, la cual y casi desde los primeros textos será definida por su fundador como la teoría más importante a la vez que inacabada del conjunto de teoría psicoanalítica. El puente de la metapsicología a la metapolítica pasa pues por comprender los entresijos pulsionales y la especificidad de sus modos de relación con las construcciones de la *Kultur*, un vínculo que por su naturaleza fundamental permitirá pensar de otro modo, es decir, desde lo inconsciente y lo político en sus mutuos requerimientos, el lazo necesario entre el individuo y la comunidad.

El primer bosquejo metapsicológico de Freud se inscribe en una consideración del aparato psíquico como un espacio arquitectónico repartido en tres instancias en permanente interacción. El establecimiento de esta primera disposición espacial de la psique, sentada en el año 1900 en el capítulo VII de “La interpretación de los sueños”, ubicará así lo *inconsciente*, lo *preconsciente* y lo *consciente* como los registros elementales en los que se despliegan las distintas producciones psíquicas, dando forma con ello a lo que se conoce como la primera tópica freudiana. Esta

⁹⁹ En este sentido destacamos el trabajo de Paul-Laurent Assoun, *La métapsychologie*, PUF, 2000, Paris.

formulación, ya esbozada en varias de las cartas de Freud dirigidas a Fliess¹⁰⁰ y en el “Proyecto de Psicología para Neurólogos”, implica una deconstrucción teórica del mecanismo psíquico con vistas a la comprensión y descripción del funcionamiento de cada una de sus partes. Bajo la óptica ambiciosa de descubrir y revelar el “más acá” de la conciencia, tales partes del psiquismo van a ser conceptualizadas a partir de un “enfoque direccional” explicativo del movimiento que de lo sensorial (estímulos externos percibidos por la conciencia) a lo motor (estímulos internos) se produce en todo proceso psíquico. Así, si bien en el grueso de este planteamiento dinámico hallamos la antesala inmediata de la pulsión en lo que Freud reconoce como *estímulos endógenos* que deben ser descargados¹⁰¹, no es hasta 1905 que aparece por primera vez el concepto definido como una “representación psíquica de una fuente de excitación continuamente corriente o intrasomática.”¹⁰² De acuerdo con Paul-Laurent Assoun¹⁰³, esta idea de la pulsión como concepto límite entre el registro de la psique y el registro del cuerpo se ubica entre una concepción organicista -que la reduciría como tal a un mero dato somático- y una concepción psicologista -que le otorgaría el status de fenómeno psíquico con efectividad orgánica-. La naturaleza fronteriza de la pulsión convoca pues a lo psíquico y a lo somático en un involucrarse inseparable que va a trascender la dualidad jerárquica bajo la cual históricamente ambos habían sido contemplados.

Este planteamiento implica también una neta distinción entre la pulsión y el instinto propio del comportamiento animal. Frente a este último, expresión heredada de las necesidades y exigencias de la especie, la pulsión daría cuenta de una particularidad del hombre: la existencia de un dominio inconsciente en su alma así como de una determinación energético-sexual del cuerpo independiente de todo fin u objeto¹⁰⁴. Tal energía recibirá el nombre de *libido* y va a constituir, además del carburante esencial de la pulsión, el concepto central de la teoría freudiana de la sexualidad. Desde esta

¹⁰⁰ “Tú sabes que trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento según nuevos nexos, una retranscripción.” Freud, S., *Carta 52 (6 de diciembre de 1896)*, Obras Completas, vol. I, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.

¹⁰¹ “Con la complejidad de lo interno, el sistema de neuronas recibe estímulos desde el elemento corporal mismo, estímulos endógenos que de igual modo deben ser descargados. Estos provienen de células del cuerpo y dan por resultado las grandes necesidades: hambre, respiración, sexualidad”. Freud, S., *Proyecto de psicología*, Obras Completas, tomo I, Buenos Aires, Amorrortu, p. 103

¹⁰² Freud, S., *Tres ensayos para una teoría sexual*, Obras Completas tomo II, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006. p. 1191

¹⁰³ Assoun, P.L., *Freud et Nietzsche*, PUF, Paris, 1998. p. 165

¹⁰⁴ Con relación al carácter secundario del objeto de la pulsión, Freud defiende una concepción de lo erótico-sexual ampliada y próxima a la de los antiguos, en donde el *Eros* platónico servirá como paradigma. En una nota de 1910 añadida a los *Tres ensayos para una teoría sexual*, Freud lo expone de la siguiente manera: “La máxima diferencia entre la vida erótica del mundo antiguo y la nuestra está, quizá, en que para los antiguos lo importante era la pulsión misma y no, como para nosotros, el objeto. Glorificaban la pulsión y creían que ennoblecían al objeto, por deleznable que fuera. En cambio, nosotros despreciamos la actividad sexual en sí y la disculpamos por los méritos del objeto.” Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual*, op.cit. p. 1180

realidad libidinal-pulsional especialmente evidente en el tratamiento de enfermas histéricas se desencadenará progresivamente un complejo teórico-conceptual sobre cuya base será tejido el primer ensayo metapsicológico de la teoría freudiana.

2.1. *Las pulsiones, esos seres mitológicos grandiosos en su indeterminación.*

La impronta biologicista y fisicalista de la que Freud se sentía heredero condujo inicialmente a una primera elaboración metapsicológica en la que la teoría de las pulsiones daba respuesta a dos determinaciones elementales: el hambre y la sexualidad. A partir de aquí y tomando como campo prioritario de estudio la sexualidad infantil y las perversiones sexuales (de donde se extraerá el carácter erótico de las distintas zonas del cuerpo y la consiguiente afirmación de la parcialidad de las pulsiones, ligadas originalmente a tales localidades de excitación somática), Freud va a distinguir entre *pulsiones del yo* -tendientes a la autoconservación del individuo: la nutrición, por ejemplo- y *pulsiones sexuales* -derivadas de aquéllas, pero posteriormente desvinculadas para esforzarse en la consecución de placer: la pulsión oral y la zona erógena labial, por seguir con el ejemplo-. Estas últimas y su energía libidinal característica son las que van a ocupar el rol principal en la explicación de los mecanismos etiológicos de las enfermedades nerviosas. En este contexto aparece la noción de represión (*Verdrängung*) como mecanismo inconsciente ejecutado por el yo y responsable del desvío de la conciencia de representaciones y deseos incompatibles con las exigencias ético-culturales de la realidad, unas exigencias que aunque serán transmitidas por el ambiente familiar en el que el sujeto se inserta, pertenecerán al relato histórico de la civilización y al reservorio de dispositivos de la cultura que han permitido el hecho mismo de su permanencia. Ciertamente esta última sólo habría sido posible en virtud del establecimiento de lo que Freud llama en 1911 el *principio de realidad* -en oposición al *principio de placer* característico de lo inconsciente pulsional-, resultado primero de los requerimientos económicos y de las renuncias que la vida del trabajo impondría al libre despliegue de la vida sexual del hombre.

“La base sobre la que la sociedad reposa es en último análisis de naturaleza económica; no poseyendo medios suficientes de subsistencia para permitir a sus miembros vivir sin trabajar, se halla la sociedad obligada a limitar el número de los mismos y a desviar su energía de la actividad sexual hacia el trabajo. Nos

hallamos aquí ante la eterna necesidad vital, que, nacida al mismo tiempo que el hombre, persiste hasta nuestros días”.¹⁰⁵

La oposición inevitable entre los reclamos de satisfacción propios de las pulsiones sexuales (Eros) y aquellos derivados del *yo* delegado de la realidad (responsable activo de los diversos mecanismos restrictivos de los procesos psíquicos, representados en este tiempo por la represión y la censura onírica, principalmente), tal oposición, decimos, que según Freud cada individuo debe soportar toda vez que se quiera integrar en los dominios de la sociedad, terminará por definir una cartografía de la vida anímica sobre cuyos principios (dinámico, económico y tópico) quedará conformada la primera teoría metapsicológica del psicoanálisis.

Hasta 1914, año de la publicación de su ensayo sobre el narcisismo (en el que se empiezan ya a atisbar los problemas teóricos de la dualidad pulsional y de la topología del sistema psíquico), Freud expone algunas de las características y propiedades de la pulsión que serán mantenidas hasta el final de su trabajo. Concebida como una suerte de corriente energética que recorre el cuerpo desde su mismo nacimiento, la libido pulsional se presenta bajo un compendio de estados cualitativos y apta para alcanzar diversos destinos en su particular circuito tendente a la satisfacción. A partir de la distinción establecida en 1905 de los conceptos de *fuerza*, *objeto* y *fin* de la pulsión (su origen somático, la variabilidad y contingencia del objeto y la parcialidad de sus fines), el carácter flotante, viscoso y condensable de la libido va a testimoniar los distintos rodeos en los que la actividad pulsional inconsciente se embarca para alcanzar su descarga, unos rodeos que además de apuntar a la inmediata satisfacción se ejecutan en los mecanismos de la represión y la sublimación.

Así, la libido sería susceptible, según Freud, de tres suertes posibles: en una escala de menor a mayor según el grado de satisfacción pulsional directa, encontramos en primer lugar a la *represión* (que parte de una fijación pulsional del período infantil sobre la cual se construye la represión y cuyo fracaso produce la formación de síntomas comprendidos como satisfacciones sexuales sustitutivas); seguida por la

¹⁰⁵ Freud, *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, Obras Completas, tomo III, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006. p. 2317

sublimación (desviación del fin sexual de la pulsión hacia otros distintos, más o menos afines al fin primario y en ocasiones más elevados de acuerdo con los patrones culturales dominantes); y finalmente, la inmediata satisfacción fruto de una descarga sin trabas ni compensaciones¹⁰⁶. De este modo, la represión y la sublimación se presentan como dos de los destinos resultantes de la oposición entre la libido pulsional inconsciente y el *yo* representante de la realidad exterior (encargado de tramitar el aplazamiento inmediato de la satisfacción), lo que expresado de otro modo implica decir que son tales avatares los que traducen el irremediable enfrentamiento entre lo inconsciente individual y las exigencias colectivas de *Kultur*. Es necesario señalar que Freud utiliza el término *Kultur* (que en un momento dado rechaza distinguir del concepto de *Zivilisation*) para referirse al *intento* de regular y organizar los distintos vínculos establecidos entre los hombres¹⁰⁷, por lo que tal *intento* debe incluir sin duda al registro de lo propiamente político.

En el período de su primera elaboración metapsicológica, Freud subraya en sucesivas ocasiones el poderoso papel que la limitación pulsional ejercida por los mecanismos de la represión y la sublimación desempeña en el establecimiento y desarrollo de la cultura, una tarea que además de ser inducida por las condiciones de la vida misma hallaría su momento inaugural en las redes afectivas derivadas del complejo familiar.

“Nuestra cultura descansa totalmente en la coerción de los pulsiones. Todos y cada uno hemos renunciado a una parte de las tendencias agresivas y vindicativas de nuestra personalidad, y de esas aportaciones ha nacido la común propiedad cultural de bienes materiales e ideales. La vida misma, y quizá también muy principalmente los sentimientos familiares, derivados del erotismo, han sido los factores que han motivado al hombre a tal renuncia, la cual ha ido haciéndose cada vez más amplia en el curso del desarrollo de la cultura.”¹⁰⁸

¹⁰⁶ Estos “tecnicismos” pueden resultar demasiado enrevesados y complejos como para exponerlos de una manera tan limitada en lo que pretende ser una mirada rápida sobre la metapsicología freudiana, pero pensamos que una descripción más detallada de los mismos y de su funcionamiento -sabiendo el inevitable carácter incompleto que tal explicación ofrecería- dificultaría enormemente su comprensión a un lector no necesariamente familiarizado con la problemática de la metapsicología freudiana, de ahí que creamos más conveniente describir lo esencial en ellos para poder despejar, más adelante, su resonancia y su implicación en el discurso metapolítico que defendemos.

¹⁰⁷ “Como último, pero no menos importante rasgo característico de una cultura, debemos considerar la forma en que son reguladas las relaciones de los hombres entre sí; es decir, las relaciones sociales que conciernen al individuo en tanto que vecino colaborador u objeto sexual de otro, en tanto que miembro de una familia o de un Estado (...) El elemento cultural está dado con el primer intento de regular esos vínculos sociales”. Freud, *Malestar en la Cultura*, Obras Completas, tomo IV, op.ci. p. 3036

¹⁰⁸ Freud, S., *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, Obras Completas, tomo II, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006, p.1252

La familia, primer referente de la organización social para el individuo, constituye pues la manifestación inicial de la oposición pulsional que venimos describiendo, dando con ello lugar al primer gran “enredo psíquico” que de acuerdo con Freud determinará de manera definitiva el destino anímico-sexual del sujeto. El complejo de Edipo¹⁰⁹ se erige entonces como elemento central en la configuración cultural: en la medida en que implica una función de represión de los impulsos sexuales y agresivos dirigidos hacia las figuras parentales, tal función se verá acompañada -como movimiento previo a su superación- de un cometido sublimatorio a través del cual se posibilita la entrada definitiva en el universo social ampliado de la sociedad. Primera manifestación también del vínculo afectivo hacia otra persona, el complejo paterno construido sobre los mecanismos de identificación e idealización¹¹⁰ y el complejo edípico por él sojuzgado representarán para Freud el modelo universal de la entrada del hombre en la comunidad social, así como el comienzo de la religión, la moral y el arte.

Conviene recordar aquí que la actitud respecto al padre que da forma al complejo edípico y familiar será precisamente cuestionada por Lacan en un texto temprano titulado *Les complexes familiaux*. Allí, siguiendo la tesis durkheimiana de la contracción familiar y bajo la rúbrica de una gran neurosis contemporánea, el psicoanalista francés declarará la decadencia de la figura paterna y la no-universalidad del complejo edípico (a saber, la determinación histórico-social de la familia paternalista)¹¹¹. El posterior retorno a Freud del psicoanalista, realizado con el impulso fundamental de la antropología estructural de Lévi-Strauss, no invalidará por tanto este presupuesto relativista del complejo de Edipo, aunque sí defenderá el carácter universal de la función simbólica del Nombre del Padre como elemento articulador de la construcción de la subjetividad.

¹⁰⁹ La primera referencia al complejo de Edipo y a la posibilidad de considerar el general carácter humano de la fábula la hallamos en el texto de 1901 sobre *Psicopatología de la vida cotidiana*.

¹¹⁰ La identificación con el padre (proceso determinante en la prehistoria del complejo de Edipo, vinculado con la fase oral de la libido) como poseedor de la madre y los sentimientos violentos hacia él desencadenados en tanto rival sexual evolucionan, tras la represión de tales sentimientos negativos, hacia una consideración de amor y admiración que situará al padre en el lugar del ideal.

¹¹¹ Para Lacan, la fecundidad subjetiva del complejo de Edipo dependería de la pregnancia de la imago paterna que a su vez quedaría determinada por los parámetros sociales y familiares de la época. Así, el tiempo de Freud sería aquel en el que el influjo del patriarcado y el “valor” del padre seguirían vigentes aunque con síntomas de decadencia, una decadencia que habría derivado en una degradación y ausentización del padre definitiva y visible en sus consecuencias a finales de los años 30, momento en el que Lacan escribe el citado texto. Para una profundización sobre el tema consultar el trabajo de Markos Zafiropoulos, *Lacan et les sciences sociales. La déclinación du père*, Paris, PUF, 2001.

Más allá de las diversas polémicas que desencadenó la hipótesis freudiana de la generalidad de este procedimiento psíquico, el complejo de Edipo y su vencimiento constituyen una piedra fundamental en la antropología psicoanalítica así como uno de los principales trampolines que permitieron el salto desde el mundo psíquico subterráneo a los dominios de la *plaza pública*. Este salto, si bien adquiere toda su potencia teórica y conceptual en la segunda tópica freudiana establecida a partir de 1920, es ensayado ya en este período previo en las tesis freudianas relativas a la herencia arcaica y a la vigencia de sus disposiciones en el alma de la humanidad actual. El texto fundamental que recoge estas consideraciones es *Tótem y Tabú*, trabajo de inmensas implicaciones para la metapsicología y la metapolítica freudianas. El alcance teórico del mismo ocupará buena parte de lo tratado en los posteriores capítulos (especialmente en el cuarto, por abordar en él lo que denominaremos la *ficción freudiana de los orígenes* y su teoría del contrato social), pero dado que en este espacio nos hemos propuesto desentrañar las cuestiones esenciales del dispositivo pulsional develado por Freud, no podemos evitar remarcar el rol central que en éste ocupa el conflicto de ambivalencia afectiva continuamente resaltado en el texto citado de 1912 y señalado, además, como origen inmediato del decisivo sentimiento inconsciente de culpa. Así, la *ambivalencia de los afectos* sería la expresión primaria de la tendencia de la pulsión a constituir pares antitéticos, simultáneos con otras pulsiones de aparente signo contrario, de ahí que se haya impuesto como una de las secuelas teóricas efecto de las particularidades y avatares que hemos atribuido a la pulsión. El sentido de la simultaneidad de tendencias opuestas ocupa el corazón de este término, que si bien se venía anticipando en distintos momentos (a partir de la descripción de las fases de evolución libidinal y de la coexistencia del amor y del odio manifiesta en determinadas actitudes neuróticas), no es introducido como tal en el discurso de Freud hasta el año 1912, después de haber sido acuñado en 1910 por el psiquiatra suizo Bleuler. Con el concepto de *ambivalencia* Freud puede referir y sistematizar en un solo instrumento teórico las distintas propiedades del inconsciente contemplado hasta la fecha, y por ello, el mismo será mantenido como elemento central de la doctrina de las pulsiones incluso tras los importantes cambios introducidos en su segunda tópica.

Lo ambivalente de los procesos psíquicos debe así ser comprendido como un *inmutable* en el seno de la metapsicología freudiana. Como se verá más adelante, la

tesis posterior de Freud a propósito de la necesaria e irreductible *acción conjugada* de la pulsión de amor y de la pulsión de muerte¹¹² no es sino un reconocimiento del rol ontológico que la ambivalencia juega tanto en la teoría de las pulsiones como en la con-formación cultural y política de la realidad del hombre. Por ello, dispuesta su posición de origen en la configuración de algunas de las representaciones y construcciones esenciales para la existencia en común (la prohibición, los ideales sociales o el sentimiento de comunidad), no parece inapropiado elevar tal categoría - la ambivalencia pulsional y sus manifestaciones colectivas- al status de concepto angular del psicoanálisis, muy a la altura de nociones como *repetición* o *transferencia* (a las que en último término incluye) y que, como tales, se mantendrán en el discurso freudiano hasta el final de la vida de su enunciador.

Con todo esto, el puente capital que la dinámica de la ambivalencia tiende entre el alma individual y el alma de los pueblos nos conduce al tema de la mutua imbricación de la *psique* y la *polis* por la vía del conflicto, y de ahí, a la imposibilidad última de separar lo pulsional y lo político¹¹³. En el decir freudiano esta consideración será elaborada a partir de las denominadas *adquisiciones filogenéticas*, esto es, la herencia de las disposiciones psíquicas de los tiempos arcaicos de la especie presentes en todo proceso ontogenético. La historicidad del sujeto quedaría pues enganchada, desde su propio emerger, a la historicidad de la cultura que le preexiste.

Aparece en este punto algo esencial para nuestros propósitos y que encontramos ya en los textos pre-psicoanalíticos, a saber, la idea de *re-transcripción*. Freud la menciona en una carta a Fliess de 1896 para referirse al ejercicio realizado por el sistema psíquico sobre restos mnémicos preexistentes. Esta tarea llevaría a pensar en una permanente actualización de esas huellas inscritas bajo el signo del significante (imagen-palabra) por medio de nuevas investiduras de la conciencia y ordenadas según determinados parámetros coyunturales o experiencias accidentales. En otras palabras: lo que la historia y la cultura de los pueblos, en su devenir y supervivencia, ha ido depositando y *escribiendo* en el registro psíquico ancestral de los individuos -

¹¹² “De las acciones conjugadas y contrarias de ambas (pulsión erótica y pulsión de destrucción) surgen los fenómenos de la vida. (...) Una pulsión siempre está conectada -aleada- con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o en ciertas circunstancias es condición indispensable para alcanzarla. (...) Rarísima vez la acción es obra de una única moción pulsional, que ya *en sí y por sí* debe estar compuesta de Eros y destrucción.” Freud, S., *¿Por qué la guerra?*, Obras Completas tomo XXII, Amorrortu, Buenos Aires, 2004. p. 193

¹¹³ Véase nuestro capítulo III

la estructura radical que los conforma, como diría Lacan-, debe ser “reactivado” o “retranscrito” toda vez que un nuevo sujeto entra a formar parte de la comunidad, puesto que

“si los procesos psíquicos de una generación no prosiguieran desarrollándose en la siguiente, cada una de ellas se vería obligada a comenzar desde un principio el aprendizaje de la vida, lo cual excluirá toda posibilidad de progreso en este terreno.”¹¹⁴

Esta retranscripción, que tiene algo de automático y de *indecidible* para del sujeto, pone en evidencia el estrecho lazo que une a la interdicción con el deseo animado por la pulsión, y con él, lo que de inexplicable se impone como ley en el actuar y consentir de los hombres. En definitiva, la escritura que se instala progresivamente en el decurso de la vida desde los orígenes de la sociedad se inscribe sobre lo que no se borra, y eso que no se borra y que sigue haciendo signo desde lo inconsciente constituye lo demasiado humano del hombre, la eterna oposición que lo atraviesa y que pasa por su condición de ser hablante, sexuado y mortal. Este *ser de deseo* se vio privado de su máscara de unidad de conciencia razonable; fue *sospechado* por la intuición freudiana y finalmente golpeado en su narcisismo al serle mostrada su escisión, su no ser dueño de sí mismo a un *yo* que hasta entonces lo gestionaba apropiándose. Las pulsiones inconscientes y su complejo de artefactos psíquicos irrumpían de este modo para mostrar al mundo su rasgo de inmutabilidad, lo que *siempre está en el ser*, y ello no para descalabrar maliciosamente “la obra” que el hombre había hecho de ese mundo y de sí mismo (sus avances, sus progresos, sus creaciones), sino para llegar a lo profundo de la obra, a los cimientos que la sostienen y que hacen que perdure. Por eso Freud llega a plantear su metapsicología como una suerte de sustituta de la metafísica, o en todo caso, como una digna alternativa para tomar a su cargo los enigmas que, desde siempre, han preocupado al pensamiento de la humanidad¹¹⁵.

¹¹⁴ Freud, *Tótem y tabú*, Obras Completas, tomo III, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006, p. 1848-1849

¹¹⁵ “Creo, en efecto, que gran parte de aquella concepción mitológica del mundo que perdura aún en la entraña de las religiones más modernas no es otra cosa que psicología proyectada en el mundo exterior. (..) Podríamos pues, atrevemos de este modo, o sea transformando la metafísica en metapsicología, a solucionar los mitos del Paraíso, del Pecado Original, del Bien y del Mal, de la inmortalidad, etc.” Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, Obras Completas, tomo II, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006, p. 918-919

Así, Freud va a subrayar que lo *inmutable* que despliega la filogénesis en el hombre (que alcanza de lleno a su realidad libidinal) se compone tanto de predisposiciones como de contenidos, y que ambos se van a conjugar con lo que aquél vive en lo más reciente de sus experiencias. La renuncia pulsional exigida para el desarrollo de la *Kultur* compila de este modo un elemento de decisión con otro indecible que no tiene en cuenta la singularidad de la estructura psíquica de cada individuo, lo que hace que el “estándar cultural” sea el pasillo abierto hacia la enfermedad nerviosa. Crítico acérrimo de este intento de *estandarización pulsional* derivada de las exigencias culturales, Freud apostará por remontar hacia atrás la historia filogenética del desarrollo libidinal para mostrar “en carne viva” sus orígenes, esto es, lo más destapado de las tendencias deseantes y lo peligroso que de tales tendencias fue percibido y conjurado por los primeros mecanismos reguladores de lo social. Por ese camino, el fundador del psicoanálisis desvela como hecho originario el íntimo cohabitar entre lo cruel y lo sexual en el dominio pulsional, y desde ahí, la consiguiente inhibición de los afectos derivados de aquéllos por ser concebidos como amenazas para la supervivencia de la comunidad. Tales inhibiciones cobrarán la forma de leyes y prohibiciones que, ante el persistir recurrente de las temidas pulsiones, deberán ser actualizadas y re-transcritas en el espíritu de cada nueva generación hasta constituir un sedimento inherente al desarrollo psicogenético de la humanidad.

La progresiva interiorización de las exigencias represivas de las pulsiones (proceso que concluye en un olvido de su exterioridad inicial para acoplarse naturalmente al sistema psíquico de los sujetos) terminará pues por instalar a la prohibición como disposición psíquica en el hombre, una disposición que convivirá con los deseos que le dieron sentido y que, por su persistir estructural, impondrán a la ley la necesidad continua de re-transcribirse. La introyección de la ley y el inevitable deseo de transgresión impuesto por la tiranía pulsional (inevitable en tanto que toca los dos núcleos de sentido mayores de lo inconsciente humano, esto es, la violencia y la sexualidad) irán así modulando poco a poco la culpabilidad inconsciente que va a determinar el devenir colectivo de los individuos. Es decir, en la medida en que el sentimiento de culpa se coloca como inquilino permanente en la estructura anímica de los individuos va a configurar una regular y despiadada tenaza que, al tiempo que limita la satisfacción de las exigencias pulsionales bajo el signo de una angustia

culpable, favorecerá considerablemente el establecimiento de lazos sociales duraderos.

Con ello, a partir de la observación clínica de sus neuróticos y recurriendo a la analogía de la historia de los pueblos, Freud va a sentar el tándem deseo-prohibición como mecanismo esencial de lo psíquico-pulsional humano a partir del cual será configurado un cierto servilismo de las pulsiones a la autoridad de la *Kultur* (en convivencia, no obstante, con un dispositivo de resistencia a sus reclamos).

Recapitulando. La primera construcción metapsicológica freudiana va a hacer emerger como principales atributos de los procesos psíquicos: la ambivalencia pulsional-afectiva entendida como dinámica propia de lo inconsciente; la movilidad y modulabilidad de la libido sexual de las pulsiones, susceptibles de distintos destinos en lo relativo a su satisfacción; el sucumbir de las exigencias pulsionales contrarias a la realidad a los mecanismos de represión y sublimación activados por un *yo* concebido como ejecutor de las prohibiciones exteriores (proceso que encuentra su máximo exponente en el complejo de Edipo y en el sentimiento de culpa que le sucede); y el insistir inagotable de la energía libidinal que obliga a un ejercicio perpetuo de re-escritura de la ley en lo inconsciente y que dice lo que del deseo es tanto una verdad radical como intolerable.

2.2. Libido, narcisismo e ideal

Con este dispositivo teórico Freud se propone sistematizar a partir de 1915 los principios y parámetros de su metapsicología. Pero ocurre que lo que desencadena tal pretensión no es sino el deseo de introducir ciertas modificaciones en su planteamiento, completarlo y corregir lo que nuevos descubrimientos en la experiencia clínica lo contradicen. Dos factores fueron determinantes para tal empresa: por un lado, su progresivo ahondar en las particularidades de la pulsión y en su status de localidad límite entre lo biológico y lo psicológico; y, por otro, su creciente interés por ciertas analogías entre las formaciones neuróticas y las formaciones culturales que llevaban a pensar en un común denominador de lo inconsciente y lo cultural.

El punto de partida de la evolución metapsicológica lo encuentra Freud profundizando en la teoría de la libido, y en especial, en lo que atañe al estudio del

narcisismo. Frente a la anterior distinción entre pulsiones de autoconservación (ligadas al registro de la necesidad) y pulsiones sexuales (vinculada a la libido y a su investidura de objetos para su satisfacción erótica), Freud se da cuenta de que el *yo* puede tratarse a sí mismo como objeto y, en consecuencia, encontrar en él un camino para satisfacerse libidinalmente. El estado de narcisismo primario resultado de la primeras experiencias autoeróticas de un individuo (en las que pulsiones del *yo* y pulsiones sexuales se confunden por referirse la satisfacción a las primeras necesidades vitales) lleva a Freud a concebir la existencia de una instancia psíquica próxima al *yo* encargada de reactivar tanto la satisfacción narcisista aportada por el *yo ideal*¹¹⁶ (formación psíquica imaginaria representativa del primer esbozo del *yo* investido libidinalmente a partir de la satisfacción de las primeras necesidades vitales) como de limitar y custodiar un exceso de distancia con el *yo actual*. Tal instancia llamada *ideal del yo* e identificada con la conciencia moral será explicada por Freud como el resultado de la introyección de la crítica -en materia de moralidad y reglas culturales, esto es, de prohibiciones e ideales- que los padres y educadores han ejercido sobre el sujeto a lo largo de su periodo de dependencia infantil. Ocurriría con el *ideal del yo* algo próximo al proceso interiorización individual de las interdicciones y represiones exteriores que por la vía del *yo* quedaban finalmente integradas y asimiladas como propias en el registro inconsciente¹¹⁷. De hecho, Freud comienza a pensar en este momento en que quizá ambos procesos no están sólo próximos, sino que operan como distintas funciones de una misma realidad.

La satisfacción libidinal que el cumplimiento de las exigencias de ese ideal aporta al *yo* será paralelo a la satisfacción libidinal aportada por los objetos exteriores, de ahí que la anterior dualidad pulsional relativa a las *pulsiones del yo* y a las *pulsiones sexuales* (que, recordamos, eran el único origen de la libido) comience a ser cuestionada hasta desaparecer. Una parte de la libido objetual y de la correspondiente al mentado *ideal del yo* será también ubicada por Freud como un componente esencial de la vida colectiva, sentando así uno de los ejes centrales de la antropología psicoanalítica que nosotros incluimos en nuestra pretendida metapolítica, a saber, el carácter eminentemente erótico de los vínculos comunitarios.

¹¹⁶ “Como siempre en el terreno de la libido, el hombre se demuestra aquí, una vez más, incapaz de renunciar a una satisfacción ya gozada alguna vez”. Freud, *Introducción al narcisismo*, Obras Completas, tomo III, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006, pág. 2028.

¹¹⁷ “La institución de la conciencia moral fue primero una encarnación de la crítica parental y luego de la crítica de la sociedad, un proceso como el que se repite en la génesis de una tendencia a la represión, provocada por una prohibición u obstáculo exterior.” Freud, *Introducción al narcisismo*, *op.cit.* p. 2029

Como vemos, se hallan en este texto de 1914 los primeros indicios del intento freudiano por organizar su metapsicología, una tentativa que dará un paso decisivo el año siguiente con la publicación de unos textos “específicamente” metapsicológicos y orientados a esclarecer cuestiones como lo inconsciente, la melancolía o el funcionamiento de los sueños. A nuestro entender, en estos textos se ofrece una revelación esencial. Ésta aparece en el escrito sobre “La Represión”, donde Freud introduce la noción de *representación de la pulsión* -con la cual completa la definición dada hasta el momento- que le lleva a distinguir entre un elemento de orden representativo (una idea o conjunto de ideas) y otro de carácter energético (una carga libidinal transformada en montante de afecto y susceptible como tal de ser percibido por la conciencia). Estamos tentados de elevar esta apreciación al rango de aclaración fundadora de la posibilidad de pensar una metapolítica freudiana que aporte nuevas luces sobre la lógica del poder y la obediencia, pues en la medida en que la energía de la pulsión se transforma en un afecto concebido como índice de las sensaciones de placer y displacer (y en consecuencia, como atisbaron los antiguos, en fuente motora de la acción en el hombre), se entiende con especial clarividencia el objetivo de los poderes represores de aprehender la parte afectiva de los hombres y derivarla hacia nuevas investiduras más acordes con sus aspiraciones de dominio y sometimiento. Además, la explicación en torno a la institución psíquica del *superyó* y de sus vínculos con los fenómenos de la idealización e identificación, así como la insistencia en la centralidad del conflicto de ambivalencia desarrollada en “Duelo y melancolía”, contribuyen a una radical apertura en la reflexión que permite problematizar, desde *otra escena*, la falta de resistencia de los individuos a las pretensiones de un poder que, desde un punto de vista objetivo, no hacen más que restarles libertad y eximirles de la responsabilidad de hacerse cargo de su propio deseo.

2.3. Muerte y agresividad. Una curiosa idea de las pulsiones¹¹⁸

Con todo, se suceden desde 1914 hasta 1920 una serie de apreciaciones y matices tendentes a aclarar los principios dinámicos, económicos y tópicos que caracterizan a todo proceso psíquico, terminando finalmente por establecer el segundo gran

¹¹⁸ “He escogido ahora como alimento el tema de la muerte, he llegado hasta aquí al tropezar con una curiosa idea de las pulsiones, y estoy obligado a leer todo lo relacionado con esta cuestión, como por ejemplo, y por primera vez, a Schopenhauer.” *Carta a Lou-Andreas-Salomé, Julio de 1919.*

momento de la metapsicología freudiana con la introducción de una nueva topología. Las tres nuevas instancias que a partir de entonces pasan a ocupar el espacio del sistema psíquico -el *ello*, el *yo* y el *superyó*- se verán acompañadas por una nueva dualidad pulsional: al anterior complejo de pulsiones atravesados por el empuje erótico y sexual viene a sumarse una nueva categoría determinada por un impulso hostil y de destrucción. El odio (y su manifestación mayor en el deseo de dar muerte) será situado como afecto original en la relación del individuo con el Otro representante del mundo. *Más allá del principio del placer*, texto en el que se anuncia por primera vez la nueva dualidad pulsional y se subraya el primitivo e importante papel que la compulsión a la repetición desempeña en la vida de las pulsiones, supone uno de los momentos disruptivos más fundamentales en el construir metapsicológico freudiano¹¹⁹, pues además de representar un avance crucial en la doctrina de las pulsiones y de la libido, constituye el pistoletazo de salida de una serie de textos relativos a una “clínica de la cultura” que marcarán de manera definitiva -en una suerte de continuación de lo iniciado en *Tótem y tabú*- el devenir de las ciencias humanas y sociales en su desarrollo a lo largo del siglo XX.

Son conocidas las numerosas resistencias que la hipótesis de la pulsión de muerte despertó en el propio círculo psicoanalítico. Dos son los motivos generalmente alegados en la emergencia de esta categoría: en primer lugar, el enfrentamiento de Freud con Alfred Adler, antiguo discípulo y colaborador, a raíz de su defensa en 1908 de una pulsión agresiva a la que el primero rechazaba otorgar un status similar al de sus pulsiones sexuales y de autoconservación; y en segundo lugar, las causas y efectos que los desastres del conflicto bélico habían depositado en el psiquismo de los individuos y en la clínica de las neurosis de guerra. La resistencia a la cura y el tratamiento de las afecciones masoquistas y melancólicas fueron igualmente determinantes en la emergencia del nuevo dualismo pulsional. No obstante, si bien su formulación explícita se establece en 1920 en el mencionado texto *Más allá del principio del placer*, ciertos esbozos sobre la existencia de una pulsión de muerte habían ya aparecido en trabajos anteriores, especialmente en *Tótem y Tabú* y en *Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte*. En el primero, retomando una referencia de Wundt sobre las fuentes del tabú, Freud suscribe la idea de una

¹¹⁹ Añadimos que este carácter disruptivo se verá completado con el escrito de 1923 “El Yo y el ello”, el cual, junto con “Esquema del psicoanálisis”, “El problema económico del masoquismo” (1924) e “Inhibición, síntoma y angustia” (1926), constituyen los últimos grandes volúmenes de textos sobre metapsicología “pura” desarrollados por el pensamiento freudiano.

vinculación entre las pulsiones más originarias del hombre con una suerte de *fuerzas demoníacas*¹²⁰ integradas en su propia estructura y bajo cuya influencia y temeridad habrían instalado los primitivos las primeras prohibiciones. La carga inconsciente de hostilidad radical de estas “potencias” demoníacas y su tendencia compulsiva a la repetición (mecanismo que servirá como indicador principal en la conceptualización de la pulsión de muerte) traducirán la consideración fuertemente ambivalente del tabú como acto prohibido y temido a la vez que deseado. Con esto, Freud va a explicar los mecanismos ligados a la lógica de la interdicción a partir de la lógica inconsciente del deseo.

Leemos en *Tótem y Tabú*:

“Las dos prohibiciones tabú más antiguas e importantes aparecen entrañadas en las leyes fundamentales del totemismo: respetar al animal tótem y evitar las relaciones sexuales con los individuos del sexo contrario pertenecientes al mismo tótem. Tales debieron ser, por tanto, los dos placeres más antiguos e intensos de los hombres. (...) La variedad de los fenómenos tabú queda sustituida para nosotros por una unidad en cuanto consideramos como base del tabú un acto prohibido, a cuya realización impulsa una enérgica tendencia localizada en lo inconsciente. (...) Así, el tabú es una prohibición muy antigua, impuesta desde el exterior por una autoridad y dirigida contra los deseos más intensos del hombre. La tendencia a trasgredirla persiste en lo inconsciente.”¹²¹

Se observa entonces que la necesidad de actualizar y reforzar las prohibiciones inaugurales de la sociedad (así como la insistencia de la dinámica psíquica inconsciente de alcanzar estados pretéritos de satisfacción del deseo) llevó a Freud a intuir como originarias ciertas tendencias agresivas y de destrucción coexistentes o al menos simultáneas con las exigencias de las pulsiones sexuales. La interiorización de tales restricciones tabú y su reiteración subjetiva bajo lo que Freud denomina una

¹²⁰ Quizá no sería descabellado vincular estas fuerzas demoníacas a las que Wundt y Freud se refieren con lo “demoníaco” de Goethe: “Creyó reconocer en la naturaleza, tanto en la viva como en la inerte, tanto en la animada como en la inanimada, algo que sólo se manifestaba mediante contradicciones y que por eso no podía ser retenido en ningún concepto y menos aún en una palabra. No era divino, pues parecía insensato; no era humano, pues carecía de entendimiento. No era diabólico, pues era benefactor; no era angelical, pues a menudo permitía reconocer cierto tipo de placer en la desgracia ajena. (...) Parecía disponer arbitrariamente y a su antojo de los elementos necesarios de nuestra existencia. (...) A este ser que parecía abrirse paso entre los demás, segregándolos y uniéndolos, di en llamarlo “demoníaco”, siguiendo el ejemplo de los antiguos y de quienes habían percibido algo similar.” En Antología, “Poemas, poesía y verdad”, Sudamericana, Buenos Aires, 1999, pp. 211-212. Citado por Juan Bautista Ritvo en *Individuo, masa, comunidad*, Buenos Aires, ed. Mar por Medio, 2011, p.21

¹²¹ Freud, *Tótem y tabú*, op.cit. p. 1769-1771

suerte de *inercia psíquica*¹²² explicaría entonces el desvío a lo inconsciente tanto de estos impulsos primitivos como de sus “tapones” coercitivos, puestos ambos en evidencia, es decir, *estallados*, toda vez que una situación de “excepción” individual o colectiva conlleva su destape. Estas situaciones excepcionales o de estallido (que encuentran su máximo exponente en el registro de la fiesta totémica) se ajustan igualmente a los episodios históricos en los que la restricción institucional relaja su mordaza y la compulsión pulsional de los individuos se manifiesta *sin tapujos*. La Gran Guerra de 1914 fue el mejor ejemplo de que “la transformación de las pulsiones sobre la que reposa nuestra capacidad de civilización puede ser interrumpida temporal o permanentemente¹²³”, y de que, en este sentido, un complejo de pulsiones crueles y de agresión pueden ser descargados¹²⁴ tan pronto como los Estados y los representantes de la cultura infringen los preceptos morales sobre los cuales se ha sostenido la posibilidad de la comunidad social.

A raíz de los acontecimientos del conflicto bélico, Freud insiste entonces en la existencia de una esencia pulsional en el hombre que contiene elementos designados socialmente como nocivos (impulsos crueles o egoístas) y que tenderían a su satisfacción a partir de su aleación con pulsiones de signo contrario¹²⁵. El principio de ambivalencia afectiva -constatado como elemento central de las prohibiciones tabú- se afirma de nuevo como realidad estructural al inconsciente pulsional de los individuos así como apoyo fundamental de los dispositivos de la cultura destinados a asegurar su supervivencia.

Ya en el texto sobre la guerra de 1915, Freud había expuesto uno de los puntos clave de su metapsicología y de lo que entendemos como su teoría metapolítica: el reconocimiento del influjo de los componentes eróticos sobre los impulsos “malos o egoístas” (preliminares de las pulsiones de muerte) para su transformación en tendencias sociales. Esto es determinante, pues además de rechazar como originarias

¹²² Ya Nietzsche a su manera había denunciado las consecuencias de esta lógica inercial del ser humano bajo el postulado de la “mala conciencia” y de la interiorización del hombre por el hombre mismo, y será después Bataille, ampliamente influido por las ideas de este último y de ciertos presupuestos freudianos, quien en el *Erotismo* retome esta cuestión a partir de los requerimientos que la comunidad del trabajo impone, desde su establecimiento, a la vida erótico-sexual de los individuos.

¹²³ Freud, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, Obras Completas, tomo III, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006, p. 2108

¹²⁴ “La Gran Guerra enlodó nuestra excelsa ecuanimidad científica, mostró en su cruda desnudez nuestra vida pulsional, desencadenó los espíritus malignos que moran en nosotros y que suponíamos domeñados definitivamente por nuestros impulsos más nobles, gracias a una educación multiseccular”. Freud, *Lo perecedero*, Obras Completas, tomo III, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006, p. 2119

¹²⁵ “No hay exterminio del mal (en el hombre). La investigación psicoanalítica muestra que la esencia más profunda del hombre consiste en impulsos pulsionales de naturaleza elemental, iguales en todos y tendentes a la satisfacción. (...) Estos impulsos pulsionales no son ni buenos ni malos. Todos los impulsos que la sociedad prohíbe como malos-tomemos como representación de los mismos los impulsos egoístas y crueles- se encuentran entre tales impulsos primitivos. (...) Algunos impulsos pulsionales surgen casi desde el principio, formando parejas de elementos antitéticos, circunstancia nombrada como ambivalencia de los sentimientos.” Freud, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, op.cit. p.2105

lo que en alguna ocasión Freud nombra como pulsiones sociales -contraviniendo la opinión de algunos de los autores de la época-, el estudio de formaciones del tipo masa o multitud le llevarán a incidir en su carácter derivado de la acción conjugada de las pulsiones primarias. Las pulsiones erótico-sexuales de *meta inhibida* (desplegadas a partir de un proceso de identificación por idealización libidinal con un líder) serán así situadas como las responsables del establecimiento y mantenimiento de lazos sociales duraderos, empresa en la que, además, el componente de agresión y de hostilidad no será en ningún modo desatendido¹²⁶.

En todo caso, el conjunto de indicios presentes en el primer ensayo metapsicológico freudiano y abocados a despejar la existencia de un complejo pulsional definido por el empuje de la destrucción y la muerte se formaliza definitivamente en 1920, siendo el automatismo o la tendencia a la repetición de la actividad pulsional inconsciente el elemento a partir del cual la nueva dualidad pulsional pudo ser planteada. Ciertamente, la introducción de la pulsión de muerte y el establecimiento de la nueva tópica psíquica en *El yo y el ello* impusieron nuevas consideraciones relativas a la propia esencia de la economía pulsional, dentro de las cuales conviene destacar: la no coincidencia de las pulsiones primarias con ninguna instancia de la psique en particular (es decir, la fluctuación de las dotaciones pulsionales por todo el conjunto arquitectónico del aparato psíquico); la bifurcación de la pulsión de muerte en un *registro interior* (mudo, inconsciente y tramitado por el superyó, instancia que adquirirá un peso esencial en la nueva formulación metapsicológica) y en un *registro exterior* (siendo aquí donde su cuota de agresividad y destrucción encuentra su forma manifiesta); la aleación estructural de componentes de las pulsiones primarias, lo que supone que “una pulsión siempre esté conectada con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o en ciertas circunstancias es condición indispensable para alcanzarla”; y la profundización en los determinantes del sentimiento inconsciente de culpa y en su rol central en la construcción de la sociedad.

En el marco de esta evolución requieren una especial atención los puntos de conexión entre la actividad superyoica y los imperativos de satisfacción de la pulsión de

¹²⁶ “Hemos averiguado que son dos las cosas que mantienen cohesionadas a una comunidad: la compulsión a la violencia y las ligazones de sentimiento-identificaciones- entre sus miembros”. Freud, *¿Por qué la guerra?*, Obras Completas tomo XXII, Amorrortu, Buenos Aires, 2004. pág. 191

muerte, puesto que además de suponer su dilucidación una consecuencia necesaria impuesta a partir de los resultados obtenidos en la práctica clínica, el progresivo interés de Freud por ahondar en una clínica de la cultura estableció como igualmente imprescindible la contemplación de los efectos y requerimientos económicos de tal instancia en el registro colectivo. Además, a partir de este segundo momento metapsicológico, el discurso freudiano reconoce cada vez más explícitamente el carácter de fundamento de la vida pulsional en el surgimiento de las instituciones sociales, políticas y religiosas, y así, la inevitable torsión que la teoría de las pulsiones imponía en la manera de pensar y problematizar la propia comunidad social.

Con la segunda tópica Freud sitúa al superyó como resultado del vencimiento del complejo de Edipo y como consiguiente correlato del complejo paterno posterior, lugar desde donde puede otorgarle un papel esencial en el progreso de la cultura. Entendido como “residuo” de las primeras elecciones del objeto del individuo (sentadas durante la fase sexual propia del complejo edípico), el superyó se postula como una parte escindida del *yo* que retoma y refuerza la identificación primaria con los padres para oponerse al contenido restante de aquél en calidad de conciencia moral. Es interesante notar que esta identificación con las figuras parentales no es otra cosa que una identificación con el superyó de los mismos¹²⁷, y que por este motivo, tal instancia estaría atravesada por una historicidad que remonta el origen de la ley a un tiempo mítico y primordial solamente abordable por medio de ficciones y relatos especulativos. Esta consideración permite a Freud enganchar al superyó con el contenido filogenético de la especie y adjudicarle el status de representante psíquico de las formaciones institucionales, reactivando así sus tesis de *Tótem y Tabú* y el reconocimiento definitivo de una base dinámica inconsciente en los fenómenos originales retratados por el mito¹²⁸.

El trabajo de *El Yo y el Ello* (que curiosamente se propone develar algunas de las indicaciones fundamentales en torno al establecimiento del superyó y a sus lazos con

¹²⁷ “El superyó del niño no se edifica en verdad según el modelo de sus progenitores, sino según el superyó de ellos; se llena con el mismo contenido, deviene portador de la tradición, de todas las valoraciones perdurables que se han reproducido por ese camino a lo largo de las generaciones”. Freud, *Nuevas Conferencias de introducción al psicoanálisis*, Obras Completas, tomo XXII, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, p.62

¹²⁸ “Un tercer trozo de la actividad mental humana, aquel que ha creado las magnas instituciones de la religión, el derecho, la ética y todas las formas estatales, apunta en el fondo a facilitar al individuo el vencimiento de su complejo de Edipo y a derivar su libido, desde sus vinculaciones infantiles, a las vinculaciones sociales finalmente deseables.” Freud, *Esquema del psicoanálisis*, Obras Completas, tomo IV, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006, p. 2741

el mundo exterior y con las otras instancias psíquicas) supone pues un importante avance tanto en el tratamiento de las implicaciones colectivas de lo inconsciente pulsional como en su aplicación al estudio crítico de una cultura cuyo progreso vendrá determinado por el contenido histórico del registro superyoico.

2.4. Cultura y superyó

Cultura y superyó se muestran a partir de entonces como elementos integrantes de una misma posibilidad que atañe a la supervivencia de la especie humana. ¿En qué se fundamenta una relación tan radical? Dos son sus causas principales. En primer lugar, reconocidas como intrínsecas al ser humano una serie de tendencias agresivas y antisociales que deben ser conjuradas para asegurar la convivencia, el superyó se presenta como el garante psíquico de tal empresa (Freud lo llega a identificar con el imperativo categórico kantiano) al instalar, como parte de su contenido inconsciente, el complejo de prohibiciones y restricciones que exige la cultura para limitar la acción de tales impulsos. La demanda de satisfacción que piden las pulsiones de muerte es así tramitada por un superyó que impide su descarga indiscriminada y fija los objetos de su investidura (dentro de los cuales no quedará excluido el propio *yo* del sujeto). El problema económico del masoquismo, tratado por Freud en un texto del mismo nombre, responde de esta crueldad superyoica que se opone a los requerimientos pulsionales del *ello* y se impone al *yo* como exigencia o como castigo, traducándose este último en un sentimiento inconsciente de culpa cuyo mecanismo quedará minuciosamente detallado en el *Malestar en la cultura*. Este texto mostrará cómo la conciencia moral y el sentimiento de culpa por ella desencadenada (doble exponente de la institución del superyó) dan cuenta de la acción conjugada de *dos influjos vitales*, a saber: la experiencia del amor (con la consiguiente angustia ante la pérdida del objeto que lo representa) y el impulso a la agresión (resultado de la frustración amorosa y derivado, por su influencia, hacia el propio *yo* del sujeto).

Así, la renuncia a las pulsiones sería primera con relación a la conciencia moral, pues la angustia por la pérdida de amor es la que impulsa inicialmente la represión de los deseos pulsionales y la posterior interiorización de la agresión recogida por aquélla. Insaciable a partir de su instalación como función de la autoridad superyoica, la conciencia moral no cesará en sus reclamos de renuncia pulsional a un *yo* con quien va a desencadenar una suerte de tirantez permanente y manifiesta en el sentimiento

inconsciente de culpa, categoría situada por Freud como el *problema más importante del desarrollo cultural*. Para el vienés, el sentimiento de culpa es la expresión más afinada del conflicto de ambivalencia que define a las pulsiones afectivas, un conflicto que se torna inevitable toda vez que las vicisitudes de la alteridad se imponen al sujeto inmerso en una comunidad y que, como tal, encuentra su germen en los acontecimientos sucedidos en el tiempo del parricidio originario. De acuerdo con el mito freudiano, los hermanos, tras el asesinato del Padre, reinstaurarían su potencia y su ley por la vía del amor y del sentimiento de culpa, estableciendo con ello los cimientos originales de la sociedad (la religión, la moral y las formas estatales) entendidos como manifestaciones culturales de la autoridad interiorizada. La pregnancia del conflicto de ambivalencia pulsional hundiría pues sus raíces en el terreno de lo colectivo originario, retroalimentando, desde los tiempos primordiales, tanto el sentimiento inconsciente de culpa de una humanidad ligada libidinalmente para subsistir como la querella estructural que, entre el amor y la agresión, ocupa el seno profundo de la realidad psíquica de los individuos.

“Dado que la cultura obedece a una pulsión erótica interior que la obliga a unir a los hombres en una masa íntimamente amalgamada, sólo puede alcanzar este objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad. El proceso que comenzó en relación con el padre concluye en relación con la masa.”¹²⁹

Partiendo de estas consideraciones la pulsión de muerte -sus manifestaciones de agresión y destrucción- debe ser pensada como autónoma y consustancial al existir en común del ser humano, desmintiendo así a aquellos que reducen la hostilidad de los hombres a una mera consecuencia de las relaciones económicas o de propiedad. Del mismo modo en que Spinoza rechazaba el calificativo de vicios para las pasiones y defendía en su lugar la existencia de propiedades intrínsecas a la naturaleza del alma humana, Freud abogará por reconocer la potencia y anclaje originario de estas tendencias de muerte que, como las pasiones del filósofo holandés, movilizan y satisfacen el alma más allá de las necesidades objetivas marcadas por la vida (Ananké)¹³⁰.

¹²⁹ Freud, *El Malestar en la Cultura*, op.cit. p. 3059

¹³⁰ “La tendencia agresiva es una disposición instintiva innata y autónoma del ser humano; además, retomo ahora mi afirmación de que aquélla constituye el mayor obstáculo con que tropieza la cultura. En el curso de esta investigación se nos impuso alguna

Por todo ello, el superyó se presenta como el operador principal de la *inercia psíquica* del sujeto; un engranaje que funciona a partir de la interiorización de preceptos y restricciones situados originalmente en una autoridad exterior (preceptos que en ocasiones no son objetivos o reales, sino figuraciones subjetivas motivadas por el deseo¹³¹), y que, a base de repetirse, devendrán parte inconsciente e integrada en el aparato psíquico de los individuos. Frente al desenfreno pulsional, el fortalecimiento del superyó y su coacción al despliegue exterior de las inclinaciones agresivas será definido por Freud como *patrimonio psicológico de la cultura*, bien de supremo valor que, junto con los ideales y las artes, forma parte de los *medios eficaces para preservar la cultura y reconciliar con ella a los seres humanos*¹³².

2.5. Lógica pulsional y estructura de masas

Con la cuestión del ideal se plantea la otra modalidad de gestión de la pulsión de muerte por parte de este delegado psíquico de la restricción cultural que supone el superyó y que, como tal, se integra directamente en las estrategias propias a los dispositivos de poder de un grupo o comunidad. Freud sitúa al *ideal* como una de las funciones propias del superyó y le atribuye el rol de encargado en la satisfacción de las aspiraciones narcisistas del yo¹³³. Fijado en un objeto exterior que funciona como modelo, el *ideal del yo* anima los mecanismos de represión ejecutados por el yo de acuerdo con los cuales este último es facultado a aproximarse al contenido idealizado de aquél y a satisfacerse en su cumplimiento. Ubicado en su registro colectivo, este *ideal del yo* cumpliría con su dispensario de satisfacción al determinar una dualidad objetual de registro tópico y *atópico*: por un lado, se emplaza el objeto del ideal en un

vez la intuición de que la cultura sería un proceso particular que se desarrolla sobre la Humanidad, y aún ahora nos subyuga esta idea. Añadiremos que se trata de un proceso puesto al servicio del Eros, destinado a condensar en una unidad vasta, en la Humanidad, a los individuos aislados, luego a las familias, las tribus, los pueblos y las naciones. Estas masas humanas han de ser vinculadas libidinalmente, pues ni la necesidad por sí sola ni las ventajas de la comunidad de trabajo bastarían para mantenerlas unidas. Pero el natural instinto humano de agresión, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno, se opone a este designio de la cultura. Dicho instinto de agresión es el descendiente y principal representante del instinto de muerte, que hemos hallado junto al Eros y que con él comparte la dominación del mundo.” Freud, *El Malestar en la Cultura*, op.cit. p.3052

¹³¹ En este sentido leemos: “La relación entre el superyó y el yo es el retorno, deformado por el deseo, de viejas relaciones reales entre el yo, aún indiviso, y un objeto exterior. (...) La diferencia fundamental reside, empero, en que la primitiva severidad del superyó no es -o no es en tal medida- la que el objeto nos ha hecho sentir o la que le atribuimos, sino que corresponde más a nuestra propia agresión contra el objeto. (...) La agresividad vengativa del niño ha de ser determinada en parte por la medida de la agresión punitiva que atribuye al padre.” Freud, *El Malestar en la Cultura*, op.cit. 3057

¹³² Freud, *El porvenir de una ilusión*, Obras Completas, tomo IV, op.cit. p. 2965

¹³³ “Lo primero, entonces, es el yo ideal, en tanto que destinatario del amor a sí mismo, de la estima por sí mismo, de los que gozaba en la infancia el yo real. Incapaz de renunciar a la satisfacción de la que disfrutó en otro tiempo, el hombre no quiere prescindir de la perfección narcisista de su infancia. (...) Trata de recuperarla bajo la nueva forma del ideal del yo. Lo que proyecta ante sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia: en ese tiempo él mismo era su ideal.” Ver *Introducción al Narcisismo*, op.cit. p. 2028

líder que atrae hacia sí la libido pulsional de los sujetos y refuerza la identificación entre los miembros de la comunidad social; y por otro, se define un objeto exterior al grupo -un “suplemento” o “exterior constitutivo”- en el que depositar las tendencias agresivas de sus integrantes, reparando con ello, en una suerte de indemnización pulsional, la limitación impuesta y requerida en el interior de aquél.

En palabras de Freud,

“La satisfacción que el ideal dispensa a los miembros de una cultura es de naturaleza narcisista (...) y para ser completa, necesita de la comparación con otras culturas. La satisfacción narcisista proveniente del ideal de cultura es, además, uno de los poderes que contrarrestan con éxito la hostilidad a la cultura dentro de cada uno de sus círculos. (...) Y esto no sólo en las clases privilegiadas, sino también en los oprimidos, en la medida en que el derecho a despreciar a los extranjeros los resarce de los prejuicios que sufren dentro de su propio círculo.”¹³⁴

Como se podrá observar, esta exteriorización y materialización de las tendencias agresivas procedentes de la pulsión de muerte es el contrapeso necesario desplegado por el superyó a su manifestación muda en el interior del sujeto (representada por la conciencia moral y el sentimiento de culpa). Podría decirse que, en definitiva, de lo que se trata con la pulsión en su tramitación psíquica pasa por las estrategias orientadas a su demanda de satisfacción, unas estrategias que dado el contenido colectivo de lo inconsciente obligan a situar al registro del *otro* como lugar inevitable de circulación de todo trayecto propio a la dinámica pulsional. Ese *otro*, autorizado o deslegitimado como *otro de la satisfacción* por parte de la institución superyoica (este último caso se corresponde con la primera modalidad de tramitación de la pulsión de muerte de la que hemos hablado, en donde la imposibilidad de satisfacer en el objeto exterior la pulsión de agresión -el objeto como otro no autorizado- hace que aquélla se dirija hacia el interior del sujeto); este *otro*, decimos, permite pensar la metapsicología como indisociable de una metapolítica que contempla como esencial en la constitución psíquica humana lo que de inevitablemente político la conforma, es decir, lo que de conflictivo alberga cada individuo en su vínculo necesario con la alteridad¹³⁵. La regulación de esta relación, elevada por Freud a la categoría de *paso*

¹³⁴ Freud, *El porvenir de una ilusión*, op.cit. p. 2966

¹³⁵ En este sentido Freud establece, en el comienzo de su texto sobre *Psicología de masas y análisis del yo*, que toda psicología

cultural decisivo, impone a su vez la consideración de las mociones pulsionales como elementos imprescindibles presentes en todo dispositivo político de control y de poder, pues como se observa con el mecanismo del *ideal del yo*, no se puede comprender la supervivencia de tantas sociedades sometidas sin la contemplación del grado de satisfacción que sus preceptos y sus líderes aportan a las exigencias pulsionales de sus miembros¹³⁶. Esta atención al fundamento pulsional de la servidumbre así como a la centralidad de los mecanismos inconscientes de la identificación y de la idealización puede parecer hoy un lugar común -especialmente después de los trabajos de la Escuela de Frankfurt o de Herbert Marcuse-, pero en el tiempo en el que Freud elabora su trabajo supusieron toda una revolución en el abordaje y la problematización de esta cuestión de eminente calado político .

Desencadenada a partir de la relación inevitable con la alteridad que define a la existencia, la instancia del superyó -con sus dos eminentes funciones de *prohibición* (representante psíquico de la ley) e *ideal* (representante de ciertas exigencias narcisistas)- engarza la historicidad del individuo con la historicidad cultural de su grupo de pertenencia, y así, la sedimentación inconsciente presente en los procesos anímicos con el contenido simbólico de las huellas trazadas por la historia a lo largo del desarrollo de la humanidad. Por ello, el individuo vive atravesado por un tiempo discontinuo, por un presente en permanente interacción con un pasado en el que confluyen la estructura heredada y orgánica de la especie (el cuerpo pulsional y sus deposiciones en el *ello* inconsciente) junto con la estructura cultural en su constante ondulación (asumida por el superyó del individuo y de la cultura). Las exigencias ideales pretéritas inscritas en el registro inconsciente individual -en *la pizarra mágica*

individual es desde el comienzo psicología social. “En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, el otro como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social. Freud, *Psicología de masas y análisis del yo*, Obras Completas, tomo IV, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006, p. 2564

¹³⁶ No nos resistimos a señalar aquí la continuación de la última cita de Freud reseñada, puesto que, además de la lucidez de su formulación, resume justamente lo que venimos diciendo. “La identificación de los oprimidos con la clase que los oprime y los explota no es, sin embargo, más que un fragmento de una más amplia totalidad, pues, además, los oprimidos pueden sentirse efectivamente ligados a los opresores y, a pesar de su hostilidad, ver en sus amos su ideal. Si no existieran estas relaciones, satisfactorias en el fondo, sería incomprensible que ciertas civilizaciones se hayan conservado tanto tiempo, a pesar de la justificada hostilidad de grandes masas de hombres.” Es sorprendente como, ante planteamientos como éste, todavía algunos se animen a desestimar el anclaje político de la teoría freudiana. *El porvenir de una ilusión*, op.cit. 2966

psíquica, como alguna vez escribió Freud- cohabitarían, por tanto, con una gramática del *hoy* en ocasiones disconforme con las anteriores¹³⁷, de ahí que la superposición de requerimientos pulsionales y el *estrujamiento angustioso* de la subjetividad urdido por el superyó¹³⁸ determinen, *en último término*, los trayectos del destino del individuo y de la comunidad en sus múltiples relaciones. De ahí también que Freud plantee como irreductible el conflicto mayor que amenaza a la humanidad¹³⁹ y que enfrenta a las exigencias individuales con los mandatos de la cultura, una batalla que al traducir la radical inadecuación entre la pulsión y la política (pulsión que insiste y política que reviste ese insistir), explica la necesaria contingencia y fragilidad de las armonías políticas frente a la estructura inmutable de las pulsiones comunes a los hombres.

Por eso Freud escribe en una carta a Ernest Jones que

“la primera tarea que ocupó el psicoanálisis fue descubrir aquellas mociones pulsionales comunes a todos los hombres que hoy viven y, más aún, que comparten con los hombres de la prehistoria y del tiempo primordial.”¹⁴⁰

Con estas palabras pensamos se clarifica la pretensión freudiana de *desencriptar* los jeroglíficos de lo pulsional inconsciente a partir de una reflexión implicada sobre lo individual y lo social comunitario, una reflexión que, en todo caso, fue puesta en marcha a partir del desarrollo de su metapsicología y en la cual fue preciso una aproximación bidireccional a los procesos anímicos de los hombres. Digamos que, si hasta 1920, el abordaje del registro cultural y político en Freud había partido de una extrapolación del estudio de la psique individual, a partir de esta fecha los avances en la investigación del funcionamiento de las profundidades psíquicas del hombre pasarán por despejar algunos de los mecanismos culturales que, aunque en ocasiones velados, determinan la propia configuración subjetiva de los individuos.

En otras palabras, se invierte el itinerario del psicoanálisis freudiano: de un planteamiento basado en el individuo (en sus formaciones inconscientes) y

¹³⁷ La no necesaria coincidencia entre los factores económicos y psicológicos en una comunidad ha sido el punto de partida de la crítica de Freud a las concepciones materialistas de la historia (especialmente al marxismo y al partido bolchevique de su tiempo), así como la base sobre la cual se han elaborado ciertos estudios del fascismo orientados a develar las causas de la aquiescencia de las masas al poder y al horror que las atravesaron. En este punto destacan los trabajos ya mencionados de W. Reich o G. Bataille.

¹³⁸ En el capítulo sobre el deseo postulado por Lacan, desarrollaremos el giro en su consideración del superyó como *prescriptor del goce* en la sociedades técnico-capitalistas.

¹³⁹ “Buena parte de las luchas en el seno de la Humanidad giran alrededor del fin único de hallar un equilibrio adecuado (es decir, que dé felicidad a todos) entre estas reivindicaciones individuales y las colectivas, culturales; uno de los problemas del destino humano es el de si este equilibrio puede ser alcanzado en determinada cultura o si el conflicto en sí es inconciliable.” Freud, *El Malestar en la Cultura*, op.cit. p. 3037

¹⁴⁰ Freud, *A Ernest Jones en su 50 cumpleaños*, Obras Completas, tomo XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 2004

conducente a la comunidad (a las construcciones culturales) se llega a un programa que parte de la comunidad para mostrar el influjo de sus formaciones sobre el individuo, lo que termina por confirmar, definitivamente, la imposibilidad de separar ambos registros y el reconocimiento inapelable del contenido colectivo de las disposiciones inconscientes.

Capítulo 3. FIGURA I : Éris entre polis y psiqué

Discerní cada vez con mayor claridad que los acontecimientos de la historia humana, las acciones recíprocas entre naturaleza humana, desarrollo cultural y aquellos precipitados de vivencias de los tiempos primordiales (como subrogadora de los cuales esfuerza su presencia la religión) no eran sino el espejamiento de los conflictos dinámicos entre el yo, el ello y el superyó, que el psicoanálisis había estudiado en el individuo: los mismos procesos, repetidos en un escenario más vasto.

Freud, Autobiografía

No han sido pocas las apuestas teóricas que a lo largo del siglo XX han optado por conjugar la teoría psicoanalítica de Freud con otras disciplinas pertenecientes al campo de las llamadas ciencias humanas y sociales. La antropología, la historia, la lingüística o la filosofía han sido así algunos de los registros del saber que han encontrado en el discurso freudiano nuevos modos de pensar lo que atañe al ser humano en sus distintas propiedades y avatares. El psicoanálisis, construcción teórica elevada a partir de la experiencia práctica de la clínica de la neurosis, se convirtió casi desde sus orígenes en una herramienta de lectura y análisis cuya función descriptiva, explicativa y especulativa contribuyó de manera decisiva a la torsión paradigmática que la segunda modernidad emergente a finales del siglo XIX causó en el dominio del pensamiento. La filosofía pronto se interesó por la nueva disciplina que, en los despliegues de sus ámbitos de interés, contorneaba muy de cerca varios de los grandes temas que habían dado origen y cabida al propio pensamiento filosófico desde su nacimiento en la Grecia clásica. Eje central de esta comunión de intereses fue el estudio y abordaje del alma humana, palabra cuya etimología hace remontar al término griego *psyché*. El tratamiento psíquico o psicoterapia -como el propio Freud se encargará de señalar- debía ser considerado y nombrado *como tratamiento del alma y desde el alma*, función que en el pensamiento de Platón corresponde al saber político.

Varios autores¹⁴¹ y tratados de filosofía política han defendido cómo el origen de esta

¹⁴¹ Entre ellos cabe mencionar a los citados Leo Strauss, Cornelius Castoriadis o Claude Lefort.

última no puede dissociarse del nacimiento de la filosofía propiamente dicha (entendida como el saber que toma al hombre como centro y objeto de su reflexión). Desde su mismo comienzo la reflexión filosófica implicaría de suyo una reflexión sobre los asuntos y la vida política de la ciudad. Platón y Aristóteles, exponentes mayores del pensamiento filosófico clásico, sostuvieron la mutua implicación y proyección del individuo y la ciudad a través de la vida política, una vida que, si bien ya formaba parte de la sociedad antes de la emergencia de la reflexión filosófica, adquiere con ésta el status de objeto excelente de problematización al concebir a la *polis* como sociedad humana instituida en cuya aspiración a la perfección y a la virtud encuentran los hombres la posibilidad de la felicidad. Siendo entonces la felicidad (*eudaimonia*) una y la misma para el individuo y la comunidad, las patologías que emponzoñan y acosan la vida en la ciudad (comunidad perfecta para ambos filósofos) serán también paralelas y simultáneas a las enfermedades del alma individual; de ahí que, como se ha señalado, la filosofía subraye la necesidad propia al filósofo político de conocer los placeres y dolores que promueven las acciones de los hombres en su vida de relación.

Las analogías entre el cuerpo y el alma individual y el cuerpo y el alma de la ciudad son recurrentes en el pensamiento griego. Platón, por ejemplo, se sirve de la técnica del médico para explicar el correcto tratamiento de las enfermedades que azotan a la polis: si para el ejercicio de la cura el buen médico debe conocer la naturaleza del cuerpo y de lo conveniente para su cuidado, el saber hacer con los asuntos de la vida política (actividad común tendente a la virtud) pasará necesariamente por el conocimiento de la naturaleza del hombre, lo que en Platón supone esencialmente el conocimiento de su alma y de lo adecuado para su cuidado (*therapeía tes psychés*).

Aunque no podemos embarcarnos aquí en una descripción detallada de las teorías de Platón y de Aristóteles sobre el individuo y la ciudad, sí vamos a subrayar de manera sucinta algunas de las consideraciones de su pensamiento que bajo la rúbrica de lo político apuntan a señalar la analogía entre lo individual y lo social-colectivo. De acuerdo con la célebre helenista Nicole Loraux, Platón es sin duda quien más resueltamente ha sistematizado esta relación. La historiadora subraya en su obra *La cité divisée* la recurrencia en los textos platónicos del sintagma *polis kaí idiotēs* (la ciudad y el simple particular) a través del cual el filósofo destaca la coincidencia

forzosa en ambos registros de todo lo concerniente a la virtud¹⁴². Esta simultaneidad de doble dirección, que tanto va del individuo a la ciudad como de ésta hacia aquél, parte del reconocimiento de la centralidad del alma (*psyché*) como paradigma esencial para la comprensión del ser del hombre y para la comprensión del ser de la ciudad. Así, este coincidir en lo relativo a la virtud conduce en una primera aproximación a la ecuación platónica: *tantos tipos y modos de ser del alma - tantos tipos y modos de ser de la ciudad*. No obstante, la tesis de Loraux tiende a subrayar que si bien Platón comienza por construir esta analogía desde el alma individual a la ciudad -cuya alma vendría recogida en su régimen-constitución (*politeia*)-, a lo largo de la *República* termina la segunda por constituirse como modelo para el alma del individuo y para su comprensión (*tantos modos y tipos del gobierno - tantos modos y tipos del alma*¹⁴³); de ahí que la figura del legislador, representante excelente del régimen, ocupe la *función princeps* en la configuración de la ciudad ideal platónica, y de ahí también que, como veremos más adelante, la discusión sobre el mejor de los regímenes -que implica en último término la discusión sobre el mejor de los hombres- represente uno de los temas principales de la reflexión política.

Cuando hablamos de la centralidad del régimen o *politeia* conviene matizar que este término, para los griegos, tenía un alcance mucho mayor y envolvente que el que posteriormente adquirió en la modernidad. Aquél apuntaba a un cierto tipo de orden que *conformaba* la vida en comunidad de los hombres tanto en lo relativo a sus parámetros morales y éticos (*ethos*) como en lo concerniente al estilo de vida y al modelo de sus leyes¹⁴⁴. La *República* o *Politeia* de Platón da buena cuenta de esto pues, lejos de reducirse a la construcción teórica de una ciudad ideal, abarca todo lo que toca a este *dar forma* a la vida de los individuos en la ciudad, desde la tipología de los hombres y la distribución de sus funciones en lo que podría definirse como un sistema de división de trabajo, hasta la clasificación de los tipos de líderes y de gobiernos (todo ello atravesado por la búsqueda incesante de una correcta clasificación de virtudes y vicios y por una descripción de los elementos y disciplinas

¹⁴² “Por lo tanto es necesario que (...) por la misma causa que el ciudadano particular es valiente y de la misma manera, también el Estado sea valiente. Y así con todo lo demás que concierne a la excelencia: debe valer del mismo modo para ambos.” Platón, *República*, IV, 441c. También Rep. IV, 435e y Rep. VIII, 544d, entre otros.

¹⁴³ “Cuantos modos de gobierno cuentan con formas específicas, probablemente haya tantos modos de alma”. Platón, Rep. IV, 445c

¹⁴⁴ “El régimen significa el todo, lo que nosotros tendemos hoy en día a considerar bajo una forma fragmentaria: el régimen significa simultáneamente la forma de vida de una sociedad, su estilo de vida, su gusto moral, la forma de esta sociedad, la forma del Estado, la forma del gobierno, el espíritu de sus leyes.”, Leo Strauss, *Qu’est-ce que la politique*, PUF, Paris, 1992. p. 38. Traducción nuestra.

necesarios para la buena educación de los ciudadanos de la polis).

Partiendo de estas consideraciones se entiende por qué la ciudad platónica encabezada por el sabio-legislador termina por ocupar un papel privilegiado como modelo de lectura y de escritura del ser del hombre: a partir de la letra grande de la ciudad -de la gramática de su *politeia* figurada en sus leyes- puede y debe leerse el alma del individuo tanto como escribir sobre ella con la caligrafía más adecuada a la razón y a la virtud. En este sentido, el oficio del político se asemejaría al oficio del escultor de diamantes (el alma es la piedra preciosa del hombre para Platón) quien, trabajando con las mejores y más diferentes piezas, debe conocer y estudiar las líneas y trazados de la materia prima para poder dar forma y pulir una pieza consistente y bella. Es por tanto el *filósofo rey* -por la prioridad del conocimiento y de la racionalidad en su alma- el que debe definir la virtud y esculpir las almas concupiscentes e ignorantes de los hombres de la ciudad, inyectando así, desde la sabiduría de sus leyes, una suerte de fármaco en el cuerpo social que disipe las patologías del territorio de lo común y de las almas individuales.

Con todo, Platón despeja en su pensamiento una suerte de *primacía de lo político colectivo sobre lo psíquico individual*, primacía que encuentra su más refinada y elaborada expresión en su teoría de la tripartición del alma¹⁴⁵. La descripción topológica de la *psyché* es establecida por el Ateniense en el libro IV de la *República* y retomada después en el *Fedro*. Como recoge Georges Leroux, el origen y fundamentación de esta división ha sido objeto de numerosas discusiones que se reducen esencialmente a la oposición de aquellos que sostienen una motivación política de esta estructuración del alma (que sería así resultado de la proyección de la estructura de la ciudad) frente a los que reclaman una motivación metafísica (o metapsicológica) de la misma *per se*, por fuera de todo estímulo político¹⁴⁶. Lo cierto es que, como subraya el historiador, resulta difícilmente sostenible una postura que relativice o neutralice en general el calado de la política en la reflexión platónica y que niegue en particular el horizonte político que tradicionalmente se le ha atribuido a la *República*.

¹⁴⁵ La prioridad ontológica del alma -que cuenta con la función de la razón y la posibilidad del conocimiento del Bien- defendida por el filósofo en textos previos como el *Fedón*, encuentra una nueva formulación en la *República* al incluir en su topología a los deseos y apetitos precedentemente atribuidos al cuerpo. La dualidad conflictiva anterior y exterior entre estos dos registros diferenciados y explícitamente jerarquizados a favor del alma evoluciona, pues, a una nueva cartografía en la que el conflicto interno y la jerarquía entre las partes -como sucede en la ciudad- devienen elementos intrínsecos a la estructura de aquella.

¹⁴⁶ Leroux, Georges, *La tripartition de l'âme: politique et étique dans le livre IV*, en *Études sur "La République" de Platon*. 1, *De la justice : éducation, psychologie et politique*, sur la direction de Monique Dixsaut, J. Vrin, Paris, 2005

La tesis citada de Nicole Loraux -que sitúa a la ciudad como prolegómeno para la comprensión del individuo singular- pertenece de lleno a esta discusión y viene a reafirmar la determinación de lo político sobre lo que podríamos llamar lo psíquico griego, una determinación que pondrá de manifiesto la imposibilidad de disociar ambos registros a partir de la existencia de un conflicto entendido como realidad connatural a la naturaleza del individuo y a su vida comunitaria.

3.1. Stásis: un elemento originario de la comunidad

Con el tema del conflicto entramos a fondo en la primera parte de este capítulo. Nuestra intención es mostrar que la recíproca pertenencia de lo individual y lo político-colectivo despejada en la teoría metapsicológica de Freud se encuentra ya presente, a partir del reconocimiento de una dinámica conflictual ambivalente operando en la *psyché* y en la *polis*, en la filosofía y en la política griega.

Sabemos gracias a los comentadores e historiadores de la Grecia arcaica y clásica que los diferendos entre los diversos grupos existentes en el seno de las ciudades ocupaban el centro de los asuntos políticos ya en el período prefilosófico. Los conflictos en el ámbito doméstico (la guerra civil o *stásis* entre griegos ciudadanos de una misma ciudad) eran considerados, contrariamente a las batallas contra enemigos exteriores¹⁴⁷, altamente corrosivos y peligrosos. Más aún, la guerra civil se situaba como el motivo fundamental de la enfermedad de Grecia. Por ello, las largas reflexiones sobre los riesgos de la *stásis* y las recomendaciones para su prevención forman una parte esencial de los textos de la tragedia¹⁴⁸ y de la filosofía antigua, período en el que, en consonancia con el pensamiento arcaico anterior, la discordia en sus distintos despliegues y alcances es presentada de continuo como situación de origen de la práctica totalidad de los fenómenos y realidades de los hombres¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Sobre esto Platón diferencia, en los párrafos 470 a-d de la *República*, el conflicto entre griegos (*stásis*) de las batallas entre griegos y bárbaros (*polemos*).

¹⁴⁸ En las *Euménides* leemos, con referencia a Atenas, “que nunca, en esta ciudad, crezca la sedición (*stásis*) insaciable de males. (...) Que entre ellos se den motivos de alegría en un pensamiento de común amistad y que odien con un mismo espíritu”. En Esquilo, *Euménides*, 976 y 984-986, citado por Nicole Loraux, *La cité divisée*, Payot, Paris, 2005. p. 93.

¹⁴⁹ La propia Guerra de Troya, referencia mítica mayor de la comunidad y del pensamiento griegos, habría tenido a la diosa Éris como instigadora, la cual, furiosa por no haber sido invitada a las nupcias de Tetis y Peleo, habría dejado en la sala del enlace matrimonial la famosa *manzana de la discordia* -con el título de *kallisti* o *para la más bella* inscrito sobre el fruto de oro- por cuya atribución se enfrentarían las diosas Afrodita, Hera y Atenea. Según el relato mítico, Zeus habría designado al príncipe Paris, hijo del rey de Troya, como árbitro de la discordia. Después de escuchar las ofertas y untos de las tres diosas y optar por Afrodita tras su promesa de ayudarlo a poseer a la mujer más hermosa de la tierra, Paris raptará a Helena, reina de Esparta, desencadenando con ello la ira de los griegos y su asedio al territorio troyano recogido por Homero en la *Iliada*.

Asimismo, la consideración del odio y de la violencia va a constituir la base esencial sobre la cual se van a elaborar a partir del siglo XVII y del establecimiento de la filosofía política moderna algunos de los más importantes relatos míticos relativos al estado de naturaleza previo al pacto que instituye la sociedad. Formulaciones como las de Hobbes o Locke, estas teorías del contrato social van a coincidir en el reconocimiento de la violencia como rasgo común originario de ese período primitivo, un reconocimiento que como ha señalado Roberto Espósito¹⁵⁰, no ha dejado de ser invocado en la práctica totalidad de las representaciones míticas del origen (desde las pinturas de las cuevas prehistóricas o el relato bíblico, hasta el mismo mito freudiano de la horda primitiva). El acuerdo de Freud con esta hipótesis es evidente a lo largo de su obra:

“A raíz de esta hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos, la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución (...) La tendencia agresiva es una disposición innata y autónoma en el ser humano (...) que constituye el mayor obstáculo con el que tropieza la cultura.”¹⁵¹

La violencia conflictiva aparece, pues, como lo común irresoluble determinante en la construcción de una comunidad y en sus posteriores posibilidades de supervivencia. Elemento originario que la política griega y la metapsicología freudiana reconocen en su determinación y conducen en una gestión que, aunque divergente en su tratamiento, los acerca implicándolos.

Señalado lo anterior, la obra mencionada de Loraux pretende develar cómo la ciudad griega fundadora de lo político habría sustentado este fundamento en la negación y represión de su “connaturalidad” con la *stásis*, ese conflicto intestino percibido como mal de males por ser causa primera de la destrucción de la polis misma. La helenista encuentra una muestra fiel de esta dinámica de negación y represión del conflicto connatural a la polis en la *política del olvido* impuesta por la ley tras cada nueva reconciliación (*amnistía-amnesia*)¹⁵², una imposición responsable del desvío hacia lo

¹⁵⁰ Espósito, Roberto, *Comunidad y violencia*, conferencia pronunciada en el Círculo de Bellas Artes de Madrid el 5 de Marzo de 2009. <http://www.circulobellasartes.com/mediateca.php?id=2193>

¹⁵¹ Freud, *El Malestar en la cultura*, op.cit. p. 3052

¹⁵² El ejemplo modelo de la hipótesis de Loraux se ubica en la amnistía decretada en 403 a.C. en Atenas mediante la cual se restauraba la democracia en la ciudad después del período de régimen oligarca de los llamados Treinta Tiranos. Como recuerda la helenista, este gesto político fundamental que supone la amnistía fue acompañado del juramento solemne de todos los ciudadanos de *no recordar los males del pasado* que habían dividido a los miembros de la misma ciudad. El olvido de la *stásis* se presenta, pues, como el elemento esencial de la reconciliación y de su puesta en práctica.

inconsciente de la ciudad de los recuerdos de este mal discordante y fundador tendente sin embargo a re-emerger condensado o desplazado bajo otros nombres y prohibiciones.

« Je fais l'hypothèse que, par-delà tous les dénis, tous les oublis, ce qu'il faut oublier ou dénier, c'est que la stásis est connaturelle au politique grecque. Oublier le passé, ce serait alors, à l'occasion de chaque amnistie civique, répéter un oubli très ancien : l'oublie de ce temps -si jamais il exista- où, jadis, le conflit réglait la vie en communauté. »¹⁵³

A partir de este reconocimiento, Loraux habla de la vocación de la ciudad-una de ser tratada, en su más ajustada analogía con el individuo, como *sujeto que dice, olvida y reprime* su división estructural con cosidos y parches que se adhieren a su propio discurso, el cual y al igual que el individuo nietzscheano¹⁵⁴ parecería querer decir desde el eco de lo que oculta: “estoy enfermo de mí mismo”. La ciudad enferma de sí misma es la ciudad dividida por la *stásis*, tomada por el enfrentamiento y la mala disposición de las partes de su alma-*politeia*; es, en definitiva y de acuerdo con Platón, la ciudad inarmónica en la que cada cosa ha dejado de ocuparse de aquello que le es propio (gobernar u obedecer, según el caso) y en la que, en consecuencia, lo irracional triunfa sobre la razón, lo enfermo sobre lo sano, el mal sobre el bien y lo múltiple desordenado sobre lo unificado. Algo similar ocurriría al sujeto histérico descrito por Freud, cuya patología será entendida como resultado de un enfrentamiento afectivo o de un desajuste entre las partes de su aparato psíquico, es decir, entre las exigencias del inconsciente pulsional y aquellas procedentes del yo representante de la realidad.

Enfermedad entonces, esta consideración de la *stásis* o división interna delata el fondo de la cuestión, que no es otro que el carácter ontológico del conflicto en la ciudad y en el individuo; un conflicto que la ciudad griega intenta *borrar del gesto y de la*

¹⁵³ Loraux, op.cit. p. 64

¹⁵⁴ “Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro -esto es lo que yo llamo interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla lo que más tarde se denomina su alma. (...) Aquellos bastiones con los que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad, hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran contra el hombre mismo. La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción -todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos; ése es el origen de la “mala conciencia”. (...) Pero con ella se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hoy, *el sufrimiento del hombre por el hombre, por sí mismo*. Nietzsche, F., *Genealogía de la Moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1995. p. 96-97. Nótese la proximidad de esta idea nietzscheana de la *interiorización patógena del hombre* con las palabras de Freud: “Suponemos que en el camino del desarrollo desde el primitivo al hombre de cultura sobreviene una muy considerable interiorización, una *vuelta hacia dentro de la agresión*, y los conflictos internos serían sin duda el equivalente exacto de las luchas externas así suspendidas.” Freud, *Análisis terminable e interminable*, O.C. vol XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1991. p.246

*palabra*¹⁵⁵ y que el individuo freudiano rechaza de su conciencia para enviarlo a lo más recóndito de su estructura psíquica. Sin embargo, en ambos casos lo reprimido del conflicto regresa como síntoma, es decir, como formación de lo inconsciente que pugna por decirse en el cuerpo y en la lengua del sujeto y de la ciudad, lo que denota, en ambos casos también, cómo la tendencia al ocultamiento refuerza el carácter patógeno del conflicto mismo. Aparece así el comienzo del puente entre los territorios que nos interesan, esto es, lo político griego y lo metapsicológico del psicoanálisis freudiano, y desde aquí, un paralelo que emerge ya en los dominios de la reflexión clásica: la *stásis* de la ciudad y la *stásis* del alma del hombre.

Por otra parte, la doble vertiente del conflicto político remarcada por Platón conlleva una importante consideración: situado fuera de la ciudad, el conflicto exterior (*polemos*) aporta dignidad y gloria a la comunidad de ciudadanos de una polis cuya excelencia está ligada al ideal guerrero. Frente a la prohibición y rechazo de la *stásis*, concebida como el peor de los peligros para la vida común, se impone pues la exaltación y vocación del *polemos*, actividad mayor representante del talante político de la ciudad. Por ello se entiende la necesidad de desviar los diferendos internos hacia el afuera de la polis y negar su carácter intrínseco al interior de la misma, acción que requiere un determinado saber hacer con el afecto dominante en todo conflicto, es decir, los *neikos*¹⁵⁶ u odios inevitables entre los hombres y dirigirlos hacia un Otro exterior que, desde allí, contribuya a reforzar la unidad (la *philia* o amistad) de los mismos e iguales que conforman la polis.

Podríamos decir entonces que “la satisfacción narcisista proveniente del ideal de cultura es, además, uno de los poderes que contrarrestan con éxito la hostilidad a la cultura dentro de cada uno de sus círculos”¹⁵⁷. O también que “son dos cosas las que mantienen cohesionada a una comunidad: la compulsión de la violencia y las ligazones de sentimiento -identificaciones- entre sus miembros”¹⁵⁸. Es Freud quien

¹⁵⁵ “Ce que la cité fait de la *stásis*: comment elle l’efface du geste et de la parole : le geste est celui qui consiste à décréter institutionnellement l’oubli des actes de *stásis* (ce que, tout au plus, l’on désigne en grec comme les “événements” ou les “malheurs”), le dire est celui de l’histoire nationale, qui se raconte en occultant le plus possible le fait de la *stásis*.” Loraux, *op.cit.* p. 62

¹⁵⁶ Los *neikos* son los odios que la *Teogonía* de Hesíodo reconoce como hijos de Éris y que Empédocles sitúa como uno de los dos principios del acontecer en la vida del mundo y del alma. Freud mismo tomará la teoría de Empédocles como antesala de su dualismo pulsional. “Debería regocijarme al encontrar nuestra teoría dualista de las pulsiones en uno de los grandes pensadores de la aurora griega. (...) Empédocles de Acragas (...) Los dos principios básicos de Empédocles, *philia* y *neikos*, son, por su nombre y por su función, lo mismo que nuestras dos pulsiones primordiales, Eros y destrucción, empeñada la una en reunir lo existente en unidades más y más grandes, y la otra en disolver esas reuniones y en destruir los productos por ellas generados”. Freud, en *Análisis terminable e interminable*, *op.cit.*

¹⁵⁷ Freud, *El Porvenir de una ilusión*, *op.cit.* p.2966

¹⁵⁸ Freud, *Por qué la guerra*, en Obras Completas vol. XXII, Amorrortu, Buenos Aires, 1991 *op.cit.* p. 191

habla pero estas palabras bien pasarían por una sentencia platónica relativa a lo que conviene a la ciudad con relación al común-litigioso que tanto une (polemos) como desune (stásis) a los ciudadanos¹⁵⁹.

De acuerdo con lo hasta ahora expuesto podemos arriesgar la hipótesis de que una de las intenciones clave de la *República* residiría en definir la mejor manera de tramitar este común litigioso que azota tanto al alma del individuo como al alma de la ciudad, un trámite que el mismo filósofo *tramita* en su discurso con la defensa y con la búsqueda de sentido de una justicia identificada con la necesaria armonía entre las partes del todo y entendida como el medio más eficaz de evitar el desorden de clases y de funciones responsable del conflicto degradante en el hombre y en la polis. El eufemismo no escaparía así a las estrategias del filósofo griego, que a fin de cuentas es filósofo de una época y de una cultura, la cual y como venimos señalando a partir de los comentarios de Nicole Loraux, haría del olvido legal de la *stásis* el fundamento de la política y de la vida-una de la ciudad.

« Tout en la condamnant comme un Grec le doit, Platon ne cesse de revenir sur la *stásis*. Il y a, dans cette réflexion philosophique, une façon de penser l'âme sous le régime du conflit qui en dit long sur les questions qu'inversement il faut poser à la cité lorsqu'on l'institue en sujet. »¹⁶⁰

Ante esta circunstancia y dada la analogía que tanto Platón como Aristóteles establecen en relación a la felicidad del individuo y de la comunidad se comprende la insistencia de ambos filósofos en evitar el desorden y la corrupción del alma individual que conduciría a un estado similar en el espacio de *polis*. Por esto mismo se entiende también la centralidad del legislador en lo que se refiere a la educación en la virtud y a su práctica en los ciudadanos. En este punto existen, no obstante, ciertas discrepancias entre nuestros autores. Mientras que en Platón la figura del legislador queda consagrada a los ciudadanos más sabios (quienes habiendo sido educados mejor y más completamente que el resto en los asuntos públicos y en la filosofía deben proponer mediante sus leyes el establecimiento del mayor bien para la organización de la ciudad y alcanzar así un grado de agrupación y comunidad afectiva que haga que aquella se parezca lo más posible a un solo hombre), Aristóteles, por su

¹⁵⁹ Así, « pour sauver la communauté il faut s'attacher à délier ce qui dissocie. *Diáluo*: je délie les citoyens de la colère qui les a soulevés les uns contre les autres ». Loraux, *op.cit.* p. 96

¹⁶⁰ Loraux, *op.cit.* p. 82

parte, no deja de insistir en la necesaria participación de todos los ciudadanos en el gobierno de una ciudad considerada múltiple por naturaleza, lo que exige -en el objetivo de lograr una polis virtuosa y dichosa- que todos sus miembros sin excepción participen de esa misma virtud y de su puesta en acción. Si la acción depende de la decisión y ésta del deseo, de los placeres y de los dolores que la animan, es tarea del político-ciudadano conocer lo referente a estos *movimientos* del alma e imponerles su justa medida para que ni el exceso ni el defecto disuelvan el teñido de razón, valor y virtud que las buenas leyes deben instalar en los sujetos y en la ciudad.

A pesar de esto, Aristóteles seguirá la tendencia de su maestro a topologizar el alma otorgándole una jerarquía establecida según el modelo político y cívico de la ciudad. El Estagirita establece en su *Política* la división *natural* de aquélla en dos partes: una parte irracional propia del instinto y otra dotada de razón correspondiente a la inteligencia; y así como *el alma manda al cuerpo como un dueño a su esclavo*, del mismo modo *la razón al instinto como un magistrado*. Esta circunstancia terminará por resaltar la inclinación de la balanza del filósofo hacia el platillo de la ciudad sobre el platillo del individuo particular -*polis* sobre *polités*- y a equiparar la razón con el poder legítimo (político y psíquico) capaz de gobernar o al menos controlar a los poderes rebeldes y sediciosos identificados con los instintos y las pasiones (en lo psíquico y en lo político, en donde se asocian con el pueblo o la multitud). Así, si la voz de la naturaleza designa a aquellos que deben mandar y a aquellos que deben obedecer tanto en el seno de comunidad de hombres (amos-esclavos) como en la disposición de las partes que integran a cada uno de ellos (alma-cuerpo, razón-pasión), la dislocación en el poder y la corrupción de las funciones naturales de autoridad y obediencia conducirán, según Aristóteles, a la peor de las degeneraciones en el alma de los hombres y a una funesta pérdida de armonía en la polis. Con ello, parece plausible conectar también en el pensamiento aristotélico esta depravación o vicio mayor de la ciudad con la realidad de la *stásis*, *summum* de la disgregación vírica de la comunidad libre de ciudadanos.

3.2. Dos singulares comunes

Éris o la diosa de la Discordia, hija de la Noche según la *Teogonía* y hermana de Ares o Dios de la guerra de acuerdo con Homero. Empédocles la sitúa como una de las dos

fuerzas fundamentales que rigen el proceso del mundo junto con la Amistad, concepción que Freud señalará como antesala mayor de sus pulsiones erótica y de destrucción (la cual bien podría haber sido llamada pulsión erítica por el vienés).

La pulsión en Freud, al igual que la política para los griegos, pertenece a las cosas que por su especial configuración y determinación podrían ser catalogadas de *singulares comunes*. Ambas son parte de la naturaleza humana, resultado de la especial constitución de los hombres y mujeres como seres sexuados y hablantes que, por ser susceptibles de morir, deben organizarse en comunidad para asegurar su supervivencia. Así, la pulsión y la política, siendo propias e indisociables de la naturaleza de cada uno, toman cuerpo y se despliegan en lo común del vínculo con los otros.

Como enseñó Aristóteles, los animales tienen instintos y cuentan con un carácter social que vendría definido por su capacidad de *phoné*, es decir, por su facultad de mostrarse mutuamente estados de placer y de dolor. Los hombres, por el contrario, poseen pulsiones y un carácter político que da forma a su sociabilidad a través de la publicidad del *logos*, palabra razonada por medio de la cual aquéllos pueden, de acuerdo con el filósofo, discutir sobre lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo inconveniente y, de este modo, desarrollar su naturaleza y actualizarla en la organización de la ciudad. Podríamos pues decir que *la organización social de la pulsión es el fin y el fundamento de la política*. O también que *la política es la organización de la sociabilidad de la pulsión* entendida en su dualidad freudiana (pulsión de vida-pulsión de muerte), porque por los mismos rasgos del hombre que acabamos de señalar y al igual que la lengua es un sistema de diferencias¹⁶¹, la pulsión implica de suyo una alteridad que ya sea por el choque o aleación con una pulsión contraria o ya sea por el encuentro con la realidad ocupada por el otro, hace que su mínimo deba ser situado en dos.

Asimismo y de acuerdo con Freud las pulsiones sólo se harían visibles a través del afecto o carga energética que las representan¹⁶². Considerando las particularidades del

¹⁶¹ Para Saussure, la lengua debe ser entendida como un sistema diferencial y combinatorio de elementos (significantes) que sólo producen sentido en su oposición a otros elementos. Como veremos más adelante, este planteamiento será agenciado por la doctrina de Lacan y aplicado a la estructura lingüística del inconsciente defendida por el psicoanalista francés.

¹⁶² Como señalamos en el capítulo anterior, Freud comienza a problematizar y matizar su concepto de pulsión a partir de 1915 en sus trabajos sobre metapsicología. En el artículo *La Represión* se expone la noción central de *representatividad de la pulsión*, esto es, su manifestación o delegación psíquica –las pulsiones forman parte de la organización corporal– a través de una idea investida de un monto de energía susceptible de transformarse en afecto (la libido sería el mayor exponente de esta carga energética). En el texto del mismo año, *Lo inconsciente*, leemos que “si la pulsión no se enlazara a una idea ni se manifestase como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella.” Freud, *Lo inconsciente*, OC, t. III, op.cit. p. 2067

ser humano apuntadas (su ser sexuado, hablante, mortal) y la tendencia de la pulsión hacia un objeto-otro que, como tal, permita su satisfacción (lo que viene a subrayar el carácter naturalmente dependiente del ser humano); todo ello, decimos, hace que el odio en sus diversas manifestaciones pueda ser encuadrado como elemento originario del dispensario afectivo de los individuos. Por ello Freud escribe que en lo concerniente a la relación objetual del sujeto, es decir, en su relación exterior con el mundo y con los otros hombres que lo representan (que suponen inicialmente una emisión de estímulos que el *yo* narcisista repulsa), *el odio es más antiguo que el amor*¹⁶³.

En consecuencia, la pulsión de muerte freudiana en sus despliegues de agresividad y destrucción debe ser situada, además de como esencial en la natural constitución del sujeto humano, como fundamento del común-litigioso que forma parte inevitable de la vida de relación, de ese *ser-con* de los hombres en el que Hannah Arendt situaba el *topos* mismo de la política y que, por lo tanto, resultaría indisociable de ella.

3.3. Estrategias políticas contra la división: olvido y afecto

La extrema importancia que los griegos otorgan a este núcleo de sentido con forma de conflicto adquiere una especial visibilidad en su regulación legal, la cual y en lo que parece funcionar al más puro estilo de las leyes religiosas y totémicas, va a alcanzar a los registros económicos, políticos, sociales, éticos y cívicos de la vida de los ciudadanos. La *stásis* será excomulgada de su trazo de connaturalidad al nacimiento de una ciudad que para mantener el paradigma de su unidad desplegará en sus instituciones un complejo de estrategias con forma de ley y prohibición vinculantes para todo individuo particular. Un claro ejemplo de este carácter envolvente del dispositivo legal en materia de *stásis* comunitaria lo encontramos en una ley de Solón reseñada por Aristóteles. Con ella pensamos se puede apreciar con bastante nitidez cómo este asunto mayor de la ciudad es enhebrado con la más fina de las agujas de la reflexión filosófica y de la acción política.

Encontramos en la *Constitución de los Atenienses* la siguiente referencia al célebre legislador:

¹⁶³ Freud, *Las pulsiones y sus destinos*, OC, t. III, op.cit. p. 2051

“Viendo que la ciudad muchas veces tenía discordias civiles y que algunos ciudadanos por indiferencia se contentaban con el mero azar, (Solón) promulgó una ley especial contra éstos : el que, estando dividida la ciudad, no tome las armas ni con unos ni con otros, quede condenado a la *atimia* y deje de tener parte en la ciudad.”¹⁶⁴

De aquí extraemos dos cosas elementales. Primera, el reconocimiento político-legal de la inevitabilidad del conflicto en el seno de la ciudad; y segundo, la intención de reconducir esta división a la unidad obligando a los individuos a tomar partido bajo amenaza de pérdida de su condición ciudadana y de su libertad (*atimia*). Amenazar con el cese de la pertenencia a la ciudad y de los privilegios que ello implicaba debía suponer el peor de los peligros de la transgresión de la ley, y como tal, la mejor estrategia de un gobernante para intentar impedir el mal de males conducente a su desintegración. Prohibida por ley bajo amenaza de obligada desafectación de la comunidad política, la emergencia inevitable de la *stásis* en el seno de la polis impone pues involucrar a todos los particulares en lo que *per se* atañe al bienestar de la ciudad entera, un involucrar que supone la comunidad de afecto y un tomar parte del empuje *erótico* que tiende a la fragmentación de la unidad. Así, se odia y se combate por amor y rescate de la *polis-una*.

Aparece en este punto la importancia política de la alteridad como figura que refuerza el componente afectivo de la pulsión y que moviliza *estratégicamente* su satisfacción a partir de la designación de un “otro” que se opone y se impone como enemigo común.

En este sentido nos resulta inevitable subrayar la resonancia que la implicación de estas leyes tiene con el paradigma freudiano relativo al carácter aleado de las mociones pulsionales definidas como principio de toda acción y acontecimiento de la existencia de los hombres. No es entonces por casualidad que en una de las cartas dirigidas a Einstein y recopiladas en el texto *Por qué la guerra*, Freud apunte que

“de las acciones conjugadas y contrarias de ambas (pulsión erótica y pulsión de destrucción) surgen los fenómenos de la vida. (...) Una pulsión siempre está conectada -aleada- con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o

¹⁶⁴ Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 8, 5. Ed. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984

en ciertas circunstancias es condición indispensable para alcanzarla. (...) Rarísima vez la acción es obra de una única moción pulsional, que ya en sí y por sí debe estar compuesta de Eros y destrucción.”¹⁶⁵

La conexión de afectos contrarios *-principio de ambivalencia-* es situada por Freud como fundamento de toda ley, tanto en el registro colectivo (cuya primera figura sería el tabú político-religioso de las civilizaciones antiguas) como en el registro individual (representada en la instancia del *superyó* resultado de la ambivalencia de sentimientos hacia los progenitores). Como esbozamos en el capítulo anterior, hablar de la amalgama entre la ley y la pulsión inconsciente o sobre la raíz pulsional de la ley fue sin duda una de las aportaciones esenciales de la teoría freudiana a lo psíquico-individual y a la correlativa consideración de lo político. Si de acuerdo entonces con el vienés “no vemos, en efecto, qué necesidad habría de prohibir lo que nadie desea realizar”¹⁶⁶, podemos establecer que la *stásis* griega y su interdicción presuponen la natural disposición pulsional-deseante al conflicto entre los hombres, disposición que por su estructura comunitaria hay que ubicar en el origen de lo político y, siguiendo de nuevo a Loraux, en el nacimiento de la polis misma.

« À rebours de la construction classique d'un paradigme de cité dont l'Un est le modèle, le scénario, à chaque fois, reviendra à mettre au jour, sous la belle construction, les linéaments d'une pensée que le discours officiel sur la communauté recouvre et peut-être refoule: sous l'excommunication de la stásis, la constatation redoutée que la guerre civile est connaturelle à la cité, voir fondatrice du politique en tant qu'il est précisément commun. »¹⁶⁷

Insistimos en este hecho porque supone uno de los pilares básicos de nuestra investigación sobre el que podremos construir el puente que une la orilla filosófica griega con la orilla psicoanalítica freudiana. Y es que si bien uno de nuestros propósitos es mostrar cómo la dinámica conflictual que Freud señala como proceso esencial de la metapsicología opera igualmente como elemento central en la realidad y en el pensamiento griego (lo que traduce la mutua pertenencia de la *psyché* y de la *polis* por la vía de la discordia), tal tarea vendrá acompañada por lo que hemos nombrado la propia reflexión metapolítica de la teoría psicoanalítica, la cual, en su

¹⁶⁵ Freud, *Por qué la guerra*, op.cit. p. 193

¹⁶⁶ Freud, *Tótem y tabú*, op.cit. 1791.

¹⁶⁷ Loraux, op.cit. p. 96

particular elaboración, presentará más de un elemento común con los núcleos de consideración de la filosofía clásica.

3.4. La subversión política de lo inconsciente

Desde distintos frentes y en diversos momentos se ha señalado que, además de haber sido una *revolución política* y un complemento teórico necesario a toda disciplina orientada a pensar sobre los asuntos y los mecanismos que regulan la vida de los hombres, el discurso freudiano contiene en sí mismo fragmentos de lo que podría ser una teoría política o relativa a lo político. En este sentido, Roger Dadoun habla de “disposiciones con incidencia política” en el seno de la obra freudiana y “de situaciones, modos de relaciones e indicaciones variadas donde se percibe una cierta resonancia política”¹⁶⁸. Por su parte, Paul-Laurent Assoun señala que a pesar de su “indiferentismo” político, Freud haría pensable la tesis que desvela el vacío del objeto político a partir del cual se construirían las ilusiones y las creencias propias de la práctica política¹⁶⁹. En todo caso y más allá de los que han abogado por la importancia de otorgar una dimensión práctica a la alianza del psicoanálisis freudiano con la teoría marxista para lograr una nueva y más lograda emancipación de los sujetos, es innegable que la aplicación del psicoanálisis a la filosofía y a la reflexión política se presentó a lo largo del siglo XX como una posibilidad más que fructífera. Lo que es menos común es encontrar posiciones que sostengan la directa implicación del texto freudiano con el pensamiento político por fuera de pequeños destellos que, pareciera casi sin querer, Freud alumbra en una obra nacida de su práctica clínica. Sobre esto es notable la resistencia de muchos psicoanalistas a trascender este terreno práctico y a reconocer al psicoanálisis una dimensión que se sitúe en un espacio “otro” del registro estrictamente clínico, contentándose las más de las veces con remarcar ciertas obras tardías de Freud en las que se despejan algunas cuestiones y pareceres “pesimistas” relativos a la vida moderna y al malestar de la cultura¹⁷⁰.

No obstante, una lectura afinada del conjunto de la obra freudiana muestra que lejos

¹⁶⁸ Dadoun, R. *La psychanalyse politique*, PUF, Paris, 1995, p.13

¹⁶⁹ Paul-Laurent Assoun, *Freudisme et indifférentisme politique: objet de l'idéal et objet de la démocratie*, Hermès 5-6, Paris, 1989.

¹⁷⁰ Sobre esto se expresaba Castoriadis en una conferencia pronunciada en la *New School for Social Research* de New York, el 25 octubre de 1987: “On en a presque toujours tiré des conclusions « pessimistes » ou même « réactionnaires » sur les implications de la psychanalyse quant aux projets de transformation sociale et politique. Les psychanalystes eux-mêmes, pour autant qu'ils expriment – rarement – un avis sur ces questions, ont montré un empressement paresseux et suspect à se contenter de ces « conclusions »”. El texto de la intervención fue publicado en *Le Monde morcelé. (Les carrefours du labyrinthe III)*, Paris, Points Essais, 2000.

de representar una pequeña parte de su construcción teórica (articulada como consecuencia de los estragos de la guerra y de la emergente amenaza fascista europea), el pensamiento de Freud en torno a lo político-cultural¹⁷¹ y a su imbricación con lo psíquico-pulsional aparece ya en sus primeros trabajos “de soledad y aislamiento”, esto es, en el período en el que el psicoanálisis se construía como la experiencia y la reflexión de un solo hombre cuyas manifestaciones en público causaban más estupor e indiferencia que respeto y consideración. En este tiempo que según su propio protagonista se extiende desde 1895 hasta 1907 (desde las cartas a Fliess o el *Proyecto de Psicología* hasta el artículo sobre *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*) se hallan ya en germen y floreciendo algunos de los planteamientos centrales que van a conformar el corpus de la reflexión política freudiana. Entre ellos se contemplan, especialmente, el importante reconocimiento de la relación antagónica entre las fuerzas represivas culturales y las fuerzas pulsionales o el desciframiento de las consecuencias de este antagonismo en el plano individual y colectivo (así como diversos análisis de eminente calado político concernientes a la autoridad, la obediencia crédula, el efecto-masa en los individuos o la función social del enemigo).

El texto de 1905 titulado *El chiste y su relación con lo inconsciente* adquiere un lugar especial en el seno de estos planteamientos, pues en él se recoge por vez primera el carácter irreductible del conflicto que regula la vida de los individuos en comunidad (conflicto presentado como exponente de la oposición entre los deseos pulsionales y las prohibiciones culturales) y, en consecuencia, se sugiere el rasgo contingente de toda solución social o institucional que intente tramitar ese hiato entre la pulsión deseante y el espacio político que organiza la sociedad. Este libro, tradicionalmente encajado en los trabajos freudianos de psicopatología, constituye no obstante unos de los textos de mayores implicaciones metapsicológicas y metapolíticas de la obra del vienés dado que, como venimos señalando, el desarrollo detallado de los procesos psíquicos inconscientes muestra toda su proyección e implicación en el discurrir de los procesos de carácter político y social.

“Hasta que la Medicina haya logrado asegurar nuestra vida y contribuyan las

¹⁷¹ Proponemos en lo sucesivo el acoplamiento de los términos *cultura* y *política* en el discurso freudiano. Como veremos a lo largo de este trabajo, muchas de las ocasiones en las que Freud utiliza el concepto *Kultur*, éste podría ser sustituido o al menos denotado por el término *política*, el cual, de un modo un poco extraño, aparece prácticamente eludido del conjunto de la producción textual de nuestro autor. Además, cuando en el texto nos encontramos con el sintagma “formaciones culturales” no cabe duda de que la cultura, entendida como el conjunto de vínculos y normas necesarias que se establecen para regular la vida entre los hombres, alude necesaria y directamente a la política por representar en aquéllas un lugar privilegiado de referencia.

normas sociales a hacerla más satisfactoria, no podrá ser ahogada la voz que se alza en nosotros contra las exigencias de la Moral. (...) Debemos ligar nuestra vida a la de los demás e identificarnos con ellos de tal modo que la brevedad de la propia duración resulte superable. Pensando así, no debemos intentar a toda costa la satisfacción de nuestras necesidades (...) dado que sólo la perduración de tantos deseos incumplidos puede desarrollar un día poder suficiente para transformar el orden social. Mas como no todas las necesidades personales pueden ser desplazadas de este modo y transferidas a otros, no existirá, por tanto, una general y definitiva solución al conflicto.”¹⁷²

Como punto de partida del complejo metapolítico que comienza a construirse visiblemente en este escrito Freud subraya el importante papel que la interiorización psíquica de la función represiva ejercida por la cultura desempeña en la *conformación* subjetiva del individuo. Este mecanismo de la represión, protagonista de la historia de la humanidad por constituir uno de los elementos básicos en cualquier construcción psíquica y política, va a ocupar una pieza clave en el conjunto del discurso freudiano. Conviene, no obstante, hacer una precisión para aclarar un equívoco o limitación de la lengua. El término represión (*Verdrängung*) tiene en castellano una doble carga semántica. De un lado sirve para describir un mecanismo social-político coactivo ejercitado desde un poder exterior que reduce y limita las posibilidades de acción y la libertad del sujeto que lo padece. Por otro lado, se refiere al procedimiento psíquico descrito por Freud en virtud del cual un complejo de “ideas afectadas”, esto es, investidas de una carga libidinal, son desviadas por el *yo* hacia lo inconsciente de un sujeto por resultar incompatibles o intolerables con los parámetros éticos y culturales de la realidad. Dos mecanismos entonces que es necesario diferenciar a partir de las líneas de determinación que contribuyen a su mutua implicación¹⁷³ y sobre las cuales el texto metapolítico freudiano halla su principal anclaje.

Atributo fundamental de todo poder ejercido con o sin violencia, la represión exterior constituye un dispositivo elemental en la configuración de las sociedades y en el sometimiento de los pueblos, motivo por el cual su conceptualización ha constituido uno de los ejes principales de la teoría y del pensamiento político. Desde los primeros

¹⁷² Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, op.cit. p.1090

¹⁷³ La lengua francesa resuelve el problema al disponer de dos términos diferenciados, en donde *représion* quedará reducida a la primera de las realidades mencionadas (represión política o cultural) y *refoulement* al proceso dinámico psíquico remarcado por Freud.

textos freudianos a los que nos venimos refiriendo y hasta el final de su obra, este factor de represión cultural y la progresiva renuncia a las disposiciones pulsionales que aquél impone será reconocido por el vienés como mecanismo central en el desarrollo de la civilización humana, un dispositivo que se verá reforzado con un segundo mecanismo de introyección psíquica conducente a la transformación de la organización subjetiva de los individuos.

“Concedemos a la cultura y a la buena educación gran influencia sobre el desarrollo de la represión y admitimos que tales factores llevan a cabo una transformación de la organización psíquica -que puede también ser de carácter hereditario y, por tanto, innato- merced a la cual sensaciones que habrían de percibirse con agrado resultan inaceptables y son rechazadas con todas nuestras energías psíquicas.”¹⁷⁴

La represión exterior deviene entonces represión psíquica a través de la cual la primera puede actualizar efectivamente sus mandatos, situación que revela una cierta permeabilidad de la estructuración psíquica a la estructuración política que organiza la sociabilidad. Tal permeabilidad debe entenderse como una disposición inconsciente que permite naturalizar en la *psyché* del individuo lo que en un primer momento no era más que un artificio de la cultura.

“Ha descubierto el psicoanálisis cuán ampliamente participan las circunstancias y exigencias sociales en la etiología de la neurosis. Las fuerzas que producen la limitación y la represión de los pulsiones por el *yo* nacen esencialmente de la *docilidad* del mismo con respecto a las exigencias culturales. (...) Cuando la represión de los pulsiones en el individuo joven se produce con independencia de la educación y el ejemplo habremos de suponer que la exigencia primitiva ha llegado a convertirse, al fin, en una propiedad hereditaria organizada del hombre. (...) Lo que hoy constituye una represión interna fue en su tiempo sólo externa, resultando así que lo que hoy se plantea ante cada individuo como exigencia cultural externa podrá convertirse un día en disposición interna a la represión.”¹⁷⁵

Reconocido lo anterior se plantea la siguiente pregunta: ¿en qué se fundamenta la

¹⁷⁴ Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, op.cit. p.1084

¹⁷⁵ Freud, *Múltiple interés del psicoanálisis*, OC tomo III, op cit. p1863

aparente necesidad de ese factor represivo en la existencia de los hombres? Después de asumir una tendencia pulsional originaria a la violencia y una cierta impotencia de la razón sobre las pasiones, el pensamiento político ha subrayado de diversas maneras la importancia de un mínimo de represión cultural para el mantenimiento y la supervivencia de la sociedad. Sin embargo, la historia política de los pueblos ha mostrado cómo ese mínimo represivo siempre termina excediendo los márgenes que lo dibujan y acaba saliéndose de la línea para devenir aquel *plus-de-represión* del que hablaba Marcuse en *Eros y Civilización*. La obra de Freud constituye en este sentido una denuncia de las consecuencias que este exceso de represión cultural impone en la vida psíquica de los individuos; un exceso que por afectar en mayor medida al registro sexual y por imponerse de la misma manera a todos los hombres sin considerar sus particularidades subjetivas (la injusticia del *standart cultural*¹⁷⁶) contribuiría, según nuestro autor, a un despunte de la nerviosidad y a una generalización de la neurosis, y en consecuencia, a la fecundación de componentes asociales en los sujetos que delatan la inutilidad de los sacrificios impuestos por la coacción cultural. Más aún, el inventor del psicoanálisis, bajo la rúbrica del *j'accuse* que caracteriza su producción, llegará a afirmar no sólo la necesidad de infringir valientemente el exceso de órdenes y prohibiciones que perjudican a la autoridad de la ley sino también la falta de legitimidad de aquellas culturas (término que debemos traducir como políticas y/o gobiernos) que, ante el exceso de privación impuesto a las clases relegadas, empujan a éstas a la violencia y a la revuelta -como si, precisamente, esta incitación a la *stásis* en el seno de una comunidad provocada por la mala gestión de sus leyes y gobernantes fuese considerada por Freud como mal censurable y susceptible de ser sojuzgado para evitar su imposición-.

“No creo que sea anarquista por opinar que las leyes y reglamentos no pueden aspirar, por su origen, a ser considerados sagrados e intangibles; que son con frecuencia de contenido insuficiente y contrarias a nuestro sentimiento de la justicia o llegan a tomar ese carácter al cabo del tiempo, y por último, que, dada la torpeza de las personas que dirigen nuestra sociedad, el mejor medio de corregir tales leyes inadecuadas es infringirlas valientemente.”¹⁷⁷

¹⁷⁶ “Una de las más evidentes injusticias sociales es la de que el *standard cultural* exija de todas las personas la misma conducta social. (...) Esta injusticia queda eludida por la transgresión de los preceptos morales.” Freud, *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, en OC tomo II, op.cit. p.1255

¹⁷⁷ Freud, *Análisis profano*, OC tomo III, op.cit. 2495

Así, la realidad del poder y de la política que conforman la *Kultur* (con frecuencia incapaz de tramitar la represión en una dosis justa) hace que la historia de los Estados del mundo sea la historia truculenta de las distintas formas que han adquirido estas represiones violentas, esto es, el enfrentamiento perpetuo entre represores y reprimidos causante de los episodios más sangrientos que la Humanidad conserva en una memoria imborrable¹⁷⁸.

3.5. Pulsión e institución: el problema de las servidumbres voluntarias

La doble cara de este mecanismo represivo esconde también una paradoja que muestra cómo, en ocasiones, los excesos de la coacción son asumidos por los coaccionados sin oponer resistencia. Étienne de la Boétie en su *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un* anuncia la pregunta sobre esta extraña paradoja que da sentido a su trabajo.

“¿Qué título daremos a la suerte fatal que agobia a la humanidad? ¿Por qué desgracia o por qué vicio, y vicio desgraciado, vemos a un sinnúmero de hombres, no obedientes, sino serviles, no gobernados, sino tiranizados; sin poseer en propiedad ni bienes, ni padres, ni hijos, ni siquiera su propia existencia?”¹⁷⁹

Según La Boétie, la mera cobardía o el conformismo no agota la respuesta al por qué de la disposición servil de los hombres a situaciones objetivamente inconvenientes para sus derechos e intereses, por lo que aquélla debe de encontrar su resorte en algún mecanismo que trascienda la obvia coacción que los poderosos ejercen sobre los oprimidos. En este punto es donde la reflexión freudiana realiza una de sus aportaciones más esenciales para la comprensión no sólo de los acontecimientos encuadrados en el ámbito de lo político sino del ser humano en su particular constitución subjetiva. La instancia del *superyó* va a encarnar esa figura de resorte que, además de incentivar el proceso represivo ejecutado por el *yo*, delata las coartadas propias de la satisfacción

¹⁷⁸ “En la historia primordial de la Humanidad domina, en efecto, la muerte violenta. (...) La Historia Universal no es más que una serie de asesinatos de pueblos.” Freud, *Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte*, OC tomo III, op.cit. p. 2112

¹⁷⁹ Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Tecnos, Madrid, 2007

pulsional en su estrecho vínculo con la ley y la interdicción. La lógica deseo-prohibición que hemos mencionado anteriormente en relación a las leyes de la ciudad debe completarse introduciendo la especificidad de unas mociones pulsionales que en su dinámica de insistencia y en su tendencia a la satisfacción contienen como realidad intrínseca la paradoja que venimos nombrando. La reflexión sobre la subjetividad masoquista alicatada por los requerimientos del superyó y la conceptualización freudiana de la pulsión de muerte invitan a tomar en consideración el problema del goce inconsciente y de sus imperativos como elementos clave en la comprensión tanto de los fenómenos de sumisión individual como en el análisis de las formaciones sociales colectivas movidas por acciones y comportamientos aparentemente contrarios a lo que podría entenderse como su interés objetivo.

Evidentemente esta apertura resulta impensable en los dominios del pensamiento filosófico griego. Hay que situarla de lleno en la línea abierta por la modernidad desde la cual el hombre se vuelve objeto de su propio saber y que encuentra una de sus mayores formulaciones a finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX con la emergencia de la corriente romántica (a la que el propio Sigmund Freud debe vincularse desde distintos puntos de vista¹⁸⁰). Desde luego, el imperativo racionalista anterior y el neoclasicismo dominante se quedaron lejos de penetrar en las vísceras más inhóspitas e irracionales del humano, tarea que los románticos -con su paradigma de una subjetividad referida a sí misma y arrojada a su propia responsabilidad y destino- llevaron a cabo de manera magistral a través de sus distintas expresiones textuales y artísticas. El *Sturm und Drang* que inaugura el descenso a los abismos de lo inconsciente y a sus manifestaciones ominosas permitirá una suerte de desafío a la realidad del mundo que conducirá a su consideración desde su reverso, es decir, a su puesta patas arriba para desde allí abordar al individuo y a sus relaciones con las cosas y con los otros de un modo completamente subversivo. El goce en el sufrimiento, las patologías secretas y compartidas del deseo o el desvelamiento de “los monstruos de la razón” fueron varios de los exponentes más visibles de la producción romántica.

En este sentido, el descubrimiento freudiano de lo inconsciente puede ser considerado como el vórtice tardío alrededor del cual se coagularon y hallaron su sentido los aparentes sin-sentidos reclamados y enarbolados por el romanticismo. Y es que si el

¹⁸⁰ En este punto puede hablarse de cierta contradicción o dualidad en las influencias manifiestas de Freud, pues al tiempo que es indiscutible su herencia positivista y su calado ilustrado es igualmente innegable su legado romántico en su descenso a las profundidades inconscientes de la psique humana y en su investigación en torno a la locura, lo irracional pasional y los sueños, temas fundamentales en románticos alemanes como Hoffmann o Hölderlin.

psicoanálisis es un “infierno” y “hace brotar lo peor de cada individuo”¹⁸¹, lo infernal y lo horrible que lo determina no es otra cosa que el resultado necesario del profundo *sentido del pathos* del sujeto anímico, inseparable de los avatares pulsionales que lo configuran.

En pues en la resaca del episodio romántico donde hay que encuadrar la cuestión freudiana de la plasticidad de la pulsión y su permeabilidad a la ley y a la institución, esto es, la pregunta por el superyó y la pulsión de muerte en sus consecuencias para el pensamiento sobre el individuo y la comunidad bajo la rúbrica de lo político. Por lo tanto, la transformación de la organización psíquica operada en el individuo a partir del mecanismo de la represión inconsciente descrito en la metapsicología freudiana no se puede comprender sin el rol que el *superyó* (en su funciones de censura, conciencia moral y auto observación) cumple en la ejecución de todo este proceso.

3.6. Movimiento afectivo y cuerpo político

El mecanismo de la represión teorizado por Freud (que al tiempo que inspira la modificación psíquica de los estados afectivos provenientes de las pulsiones toma cuerpo en las leyes y prohibiciones de la ciudad) nos va a remitir de nuevo al paradigma griego del conflicto en la *polis* y en la *psyché*. Para impulsar el giro que nos dirija de la teoría psicoanalítica al pensamiento político antiguo unas líneas de Freud nos sirven de palanca:

“En realidad todos los estados anímicos, incluso los procesos intelectivos, son en cierto modo afectivos, y a ninguno le falta la expresión somática y la capacidad de *alterar* procesos corporales.”¹⁸²

Recordamos que el afecto en la concepción freudiana es entendido como el resultado de un proceso de transformación de la energía psíquica pulsional (libido) que se hace perceptible a la sensación, siendo por tanto la expresión afectiva la única manera que disponemos para ver a la pulsión manifestarse¹⁸³. Los afectos son postulados, pues,

¹⁸¹ Freud, *Historia del movimiento analítico*, Obras Completas tomo III, op.cit. pps. 1914 y 1930

¹⁸² Freud, *Psicoterapia. Tratamiento por el espíritu*. OC, tomo II, op.cit. p. 1017

¹⁸³ Consultar nuestro capítulo anterior *De la metapsicología a lo metapolítico*.

como delegados de la pulsión susceptibles de ser percibidos tanto en el cuerpo de un sujeto como en la realidad exterior.

Matizado esto recordamos que para Platón y Aristóteles la mala disposición de las partes del alma y la reticencia de sus componentes afectivos a acatar los imperativos justos de la razón encontraba un paralelo en los conflictos entre las facciones de la ciudad iniciados por la irrupción de *alteraciones en su cuerpo político*, las cuales conducían, según Platón, a la intoxicación de la polis y a su desintegración por extensión de sus males –donde el peor de todos apuntaba a un cambio de régimen como consecuencia de la *stásis*-. Freud se platoniza o Platón se vuelve freudiano. O quizá nosotros forzamos en exceso el espacio discursivo en el que ambos se recubren el uno al otro. Si esto último resultase cierto, la lógica argumentativa y la construcción final de nuestro trabajo terminaría por destruirse al estilo de un castillo de naipes mal cimentado (para que resista la construcción, las cartas no pueden colocarse de cualquier manera, incluso si la figura final diese a ver tal disposición aleatoria). Nuestras idas y venidas entre el texto filosófico -platónico y aristotélico fundamentalmente- y el texto freudiano se nos hacen necesarias antes de fijar toda carta en su lugar. En nuestro caso, los naipes no incluyen imágenes de reinas o picas sino figuras de lo político y de lo anímico que se incluyen y se interfieren mutuamente. Y en la baraja, nuestro “as” es el conflicto, los afectos que lo promueven y los efectos que desencadena. Así, subrayar la existencia de determinados elementos-puente entre ambas conceptualizaciones no implica de suyo la construcción forzada de un sistema de analogías que catapulte la necesaria distancia que separa el análisis filosófico griego del análisis filosófico freudiano. Asumimos que una lectura de doble dirección entre Platón y Aristóteles de un lado, y Freud de otro, contiene limitaciones susceptibles de transformarse en una falsificación acomodada de los textos que en lugar de contribuir al esclarecimiento de las líneas de pertenencia entre la pulsión y la política enturbie todavía más el espacio de lo visible e invisible de su relación. No obstante, pensamos que una investigación de este tipo debe pasar por una *búsqueda constructiva* de dispositivos discursivos que muestren la imposibilidad de reducir y separar la una de la otra y que, en consecuencia, desvelen cómo los componentes esenciales de la estructura psíquica del individuo particular no pueden ser considerados por fuera de la dependencia inevitable y conflictiva de la existencia con los otros. Tal búsqueda constructiva supone, por tanto, la puesta a prueba de diversos “preparados” de analogías conceptuales que una vez verificados en

su encaje y verosimilitud podrán contribuir a la fijación y a la visibilidad de nuestro argumento, pues al igual que ocurre con los compuestos químicos que utilizamos en el revelado de negativos, la imagen final que obtengamos va a depender de nuestra habilidad para mezclar elementos, dosificar cantidades y medir los tiempos utilizados a lo largo de todo el proceso del laboratorio. Así, uno de nuestros “preparados” fundamentales es la problematización del conflicto desplegado tanto en el registro de la *psyché* como en el registro de la sociedad griega.

Decíamos que la ley soloniana relativa a la división (*stásis*) mostraba su tendencia a la afectación de toda la ciudad. El afecto discordante o erótico -que asociamos a una de las manifestaciones de la pulsión de muerte freudiana- conduce a la *stásis* que afecta en toda su efectividad al conjunto de la polis, de ahí que los implicados, también por afecto erótico (esto es, por amor a la polis misma que les da sentido), deban tomar parte obligatoriamente en el afectar del conflicto.

Por otro lado y como muestra Loraux, *stásis* es un nombre de acción derivado del verbo *hístemi* y cuyo sinónimo, *kínesis*, significa movimiento, agitación¹⁸⁴. Pero, a la vez, sucede que el término *stásis* es utilizado en el registro filosófico con el sentido de inmovilidad, de estar quieto, parado. El término guarda pues todo su misterio y bien podría haber sido utilizado por Freud en su libro sobre el *Chiste* o en su artículo sobre *El doble sentido antitético de las palabras primitivas* para ilustrar su listado de ejemplos de palabras con sentido antitético. En nuestro caso, la inmersión en la propia sociedad griega es la vía por la cual conviene intentar despejar la *coincidentia oppositorum* de la *stásis* y de lo que de ella se infiere en el plano anímico y político.

Más allá de la ambivalencia semántica del término *stásis*, lo cierto es que un componente de movimiento aparece reflejado en varias de las nociones griegas relativas a la pérdida de unidad y armonía en la *polis* y en la *psyché* -disolución (*duálío*), insurrección (*duastásis*)-.

Tanto Platón como Aristóteles van a atribuir al alma una facultad responsable del movimiento del individuo y de las cosas, señalando a la parte que incluye los apetitos y los deseos como la pieza principal de esa capacidad motriz. Ciertamente, la insistencia de los filósofos en la necesidad del político de conocer lo referente a la *psyché* para evitar los males que pueden causar su enfermedad (y en consecuencia, la

¹⁸⁴ Loraux, op.cit. p.104

de la polis) apunta en gran medida al dominio de esta parte concupiscente y deseante, sede de las pasiones, que atraída por la consecución del placer y del hartazgo tiende a movilizar al hombre hacia los vicios y a alejarlo de la virtud propia de la razón. Las pasiones y los afectos constituyen el terreno propio del deseo (*orexis*), definido por Aristóteles como principio motriz del alma en su complejo constituido por el impulso (*thumos*), el apetito (*epithumia*) y la volición (*boulesis*)¹⁸⁵. De este modo, la facultad de movimiento y transformación inherente a unos afectos capaces de pasar por alto los imperativos de la razón hace que aquéllos sean situados en el punto de mira del filósofo, quien llega incluso a manifestar la necesidad de recurrir a la fuerza y al castigo para reducir su influencia y los peligros que la misma puede inducir en el espacio armonioso de la ciudad.

Así, siendo los afectos y las pasiones los movimientos del alma (o los hilos que, a modo de marionetas, mueven a los hombres hacia la virtud o el vicio¹⁸⁶) que pueden promover las acciones disolventes y amenazantes para su propia supervivencia, se entiende que *la coerción del desarrollo de los afectos sea el fin de la represión*¹⁸⁷, una represión que en el terreno político griego se manifiesta en la imposición del olvido de los enfrentamientos pasados (tanto como de sus afectos correlativos) y en la negación de la connaturalidad del conflicto a lo político mismo, y que, en el terreno de lo psíquico explorado por el psicoanálisis freudiano se traduce en el desvío a lo inconsciente de los complejos libidinales-afectivos discordantes con las imposiciones de la realidad y con las exigencias de la conciencia. Llegamos de nuevo a la consideración de la represión (psíquica y política) como mecanismo esencial en la implicación de los procesos relativos al alma y a la ciudad, un mecanismo que constituye uno de los principales vasos comunicantes entre la filosofía política griega en su tratamiento del conflicto y el psicoanálisis freudiano en lo que atañe a la ambivalencia afectiva y a la división que determina la *psyché* del individuo.

3.7. Hegemonía y contingencia: el sentido del *nomos*

Movimiento afectivo-conflicto-represión. Esta es la lógica que anima en su mutua proyección el terreno de la polis y el terreno de la *psyché* individual, que se desplaza de uno a otro de manera ininterrumpida e irreductible. Movimiento que a su vez

¹⁸⁵ Para un desarrollo detallado de la concepción del deseo en Aristóteles, ver nuestro capítulo V.

¹⁸⁶ Platón, *Leyes* 644d-e. Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999

¹⁸⁷ Freud, *Lo inconsciente*, op.cit. p. 2068

activa a la filosofía concebida como flujo interminable del pensamiento en búsqueda de la verdad y que, en el caso que nos convoca, implica la reflexión en torno a las distintas vías para poner coto a la turbulencia indomeñable de los afectos responsables de la peor descarga del movimiento enfrentado en la ciudad, es decir, la *stásis*. Este planteamiento hace eco con un comentario muy preciso de Leo Strauss:

« La philosophie politique classique ne se fonde pas sur des questions concernant les relations extérieures de la communauté politique. Elle s'intéresse premièrement à la *structure intérieure* de la communauté politique, parce que cette structure intérieure est essentiellement le sujet d'une controverse politique enveloppant essentiellement *le risque de la guerre civile*. »¹⁸⁸

Según el pensador alemán esta controversia política fundadora de la reflexión filosófica traduciría esencialmente el enfrentamiento entre los grupos de la ciudad -*su estructura interna*- por gobernar y definir el régimen de la misma, esto es, su *politeia*, cuyas líneas de atribución y distribución de los espacios de *visibilidad*, *disponibilidad* y *decibilidad*¹⁸⁹ variarán ostensiblemente según el *tipo* de hombres que las determinen con el establecimiento de las leyes. Y es que la topografía de la *polis* y la gestión de lo común está trazada a partir del *nomos* o ley que define el legislador, *nomos* que, como recuerda Felipe Martínez Marzoa, remite en su origen etimológico (procedente del verbo *némein*) a las acciones de *repartir*, *distribuir*, *asignar a cada uno y a casa cosa lo suyo*, *su papel y/o su lugar*¹⁹⁰, y que, en ningún caso, será semejante en un régimen oligárquico que en otro democrático. El aparecer en el espacio público que es la polis diferirá pues, radicalmente, en función del grupo que defina sus coordenadas, por lo que, en definitiva, la centralidad de la *stásis* en la reflexión filosófica griega y la consecuente discusión en torno al mejor de los regímenes posibles puede entenderse a partir de la aspiración a traducir el inagotable problema de la lucha entre ricos y pobres, así como los efectos conformadores -en la existencia individual y colectiva de los hombres- de la especificidad de cada gobierno y de la permanente querella por su dominio. Hablamos de efectos “conformadores” en la vida de los individuos porque, como se ha señalado, los parámetros y contenidos de la misma serán fiel expresión del *nomos* de la ciudad, el cual debe ser entendido, en su contingencia, como molde a

¹⁸⁸ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, PUF, 1992, Paris, p. 85

¹⁸⁹ Rancière, J., *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p. 43

¹⁹⁰ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía antigua*, Akal, Madrid, 1995, p. 80

partir del cual se fabrica el individuo y se gestionan sus modos de aparecer y habitar *el domicilio histórico de la esencia griega*.

Un comentario de Cornelius Castoriadis expone esta cuestión de forma clara:

« Les Grecs savent très tôt que l'être humain sera ce qu'en feront les *nomoi* de la polis (...) Ils savent qu'il n'y a pas d'être humain qui vaille sans une *polis* qui vaille, qui soit régie par le *nomos* approprié. Ils savent aussi (...) qu'il n'y a pas de *nomos* naturel (ce qui en grec serait une alliance de termes contradictoires). C'est la découverte de l'arbitraire du *nomos* en même temps que sa dimension constitutive par l'être humain, individuel et collectif, qui ouvre la discussion interminable sur le juste et l'injuste et sur le bon régime. »¹⁹¹

Para el filósofo francés, la radicalidad de la reflexión filosófica griega y de su inseparable invención de la democracia vendría dada justamente por su cuestionamiento de la naturalidad de las leyes y de la consecuente institución de una sociedad que, a partir de ese momento, pasará a ser problematizada desde su inmediata dependencia de la creación humana que supone el *nomos*. La primacía que Platón y Aristóteles otorgaban a la disposición del alma o *politeia* de la ciudad con respecto al alma individual encuentra su sentido a partir de este planteamiento que reconoce la fabricación del individuo por la sociedad, o, lo que es lo mismo, la permeabilidad del primero a las disposiciones ética y políticamente prioritarias de la segunda. En cualquier caso y de acuerdo de nuevo con Castoriadis, el rechazo de la inmutabilidad del orden establecido y de verdades axiomáticas que funcionen como fundamento natural o divino abre la posibilidad, en Grecia, de contradecir a la convención y de instaurar el conflicto entre las distintas “partes” interesadas en inyectar un significado hegemónico a la comunidad de la polis.

Así, la ciudad puede pensarse como un marco que enmarca un lienzo originariamente en blanco. La polis griega es un marco que hay que ocupar con una obra, llenar con una creación cuyo contenido dependerá de los utensilios, técnicas y destrezas de aquel o aquellos que lo hayan confeccionado. La representación enmarcada por la *polis* es su régimen o *politeia*, composición definida por el *nomos* que le otorga su tono dominante y que, a partir de sí, organiza la distribución y la visibilidad del conjunto

¹⁹¹ Castoriadis, *Le monde morcelé*, op.cit. pág 128

del lienzo. Que el artista sea un oligarca, un tirano o un demócrata determina de forma radical ese “tono” esencial que encuadrará el “soporte” de la polis.

De la misma manera, una *polis* sin *politeia* sería como un significante vacío. Es en virtud de una *politeia* y del sentido que otorga al lugar vacío que la polis contornea, que ésta va a poder ser “llenada”, significada de forma temporal y contingente. La polis griega existe y pertenece al dominio de reflexión del discurso filosófico porque es identificada como ese contorno susceptible de ser colmado de modo no inmutable por un significado organizado a través de un régimen/*politeia* (del *nomos* que la caracteriza), un significado que va a oscilar enormemente según la parte vencedora en la disputa por la hegemonía de la ciudad. En el caso griego, la centralidad de esta reflexión vendrá dada además por el valor de “hecho social total” que la *politeia* desempeña en la vida de los individuos y que, como hemos apuntado, envuelve su registro ético, económico, social, espiritual y político. El pensamiento sobre el mejor de los regímenes posibles que caracteriza a la filosofía clásica supone, así, una reflexión sobre la hegemonía de la *polis*, sobre sus distintas significaciones o sentidos posibles y sobre las consecuencias que las mismas, en su diferencia y conflicto, imponen al vivir de los hombres.

La piedra primera sobre la que esta pugna por la hegemonía es problematizada no es otra que la *psyché*, porque, como se dijo, para los griegos la sociedad se instituye y se organiza políticamente a partir de lo específicamente humano y de lo arbitrario que lo caracteriza. La toma en consideración de la *psyché* por la filosofía presupone el reconocimiento de su fundamento en el espacio de la *polis*, de ahí que todo pensar sobre el modo de ser, de hacer y de decir de la ciudad conlleve un pensar previo y paralelo sobre el modo de ser, de hacer y de decir de los individuos, los cuales, una vez comprendidos a partir de aquello que los determina, han de ser modelados y reproducidos para su adecuación a las exigencias del buen vivir común.

Sin embargo, ocurre que tal tarea de fabricación de los individuos por una sociedad establecida por ellos mismos no es del todo completa, nunca logra clausurarse de modo definitivo. Siempre queda un resto indomesticable por los poderes que gobiernan la ciudad, un resto heterogéneo que encuentra su paralelo en la parte del alma que hace fracasar a la razón en su voluntad de orden o armonía y que en ambos espacios (político y psíquico) intenta sin éxito ser conjurado. Este resto es el riesgo

que representa la amenaza del desajuste de una polis y de una psyché que aspiran a ajustarse a su vocación de unidad y de totalidad sin fisuras.

En su *Parménides*, Heidegger traduce la *dike* griega -tradicionalmente entendida como justicia- con el término “ajuste” entendido como aquello que es asignado al hombre en la polis, como *lo que indica, muestra, asigna y al mismo tiempo instala y arroja*¹⁹². Se ha dicho que el tema clave de la *Politeia* platónica es la correcta definición de la justicia y hemos visto que, como buen griego, lo que el filósofo verdaderamente parece tramitar es cómo evitar la *stásis* (manifestación del común crítico inherente al ser del hombre y al ser de la ciudad) concebida como el mal de males de la polis-una. La justicia es allí entendida -a través de la perpetua analogía que recorre el texto entre el alma individual y el alma de la ciudad- en el sentido de armonía, del ajustarse de cada una de las partes al lugar y a la función que supuestamente le corresponden “por naturaleza”, siendo el desajuste la causa primera de la injusticia¹⁹³ y de la consiguiente convulsión que conduce al desordenamiento interno de la polis y de la psyché. Este *desajustamiento* del ajuste que provoca la *stásis* supone pues el cuestionamiento del *nomos* como principio orquestador de todo ajuste en la *politeia*, un cuestionamiento que toma cuerpo en el enfrentamiento entre los que rechazan la asignación que se le ha otorgado en los dominios de lo *visible*, de lo *factible* y de lo *decible*, y aquellos que, desde el poder, han dispuesto tales asignaciones.

En definitiva, el enfrentamiento entre ricos y pobres, entre poseedores y no poseedores de recursos, se presenta como motivo esencial de la dislocación interna de la ciudad, razón por la cual y ante la valoración del riesgo que la vida económica induce sobre la vida política¹⁹⁴ (más excelsa por constituir lo propiamente humano conducente a la virtud), Platón y Aristóteles insistirán a lo largo de sus obras en la necesidad de equilibrar la riqueza y evitar la corrupción y la desigualdad en la ciudad.

¹⁹² Heidegger, M., *Parménides*, Akal, Madrid, 2005, p. 120

¹⁹³ “En concordancia con el ajustamiento en el ajuste o en la discordancia con éste, el hombre puede ser dikaios (lo ajustable) o adikos, lo desajustable”. Heidegger, M. *Parménides*, *op.cit.* p. 120

¹⁹⁴ En este punto conviene recordar la primacía que los griegos otorgaban a la vida política (*bios*) sobre la mera vida biológico-animal (*zoé*), dentro de la cual se incluía todo lo relativo a la economía y a los asuntos domésticos (*oikos*). Así, si bien la participación en el espacio público de la ciudad estaba condicionada por el cumplimiento de las necesidades propias del espacio privado de la familia y de la casa, el carácter social de la naturaleza humana asociada a esta última estaba supeditado a la primacía del carácter lógico-político de los hombres manifestado en la libertad específica del espacio de la *polis*. En este sentido, y como ha señalado Hannah Arendt, *lo político era lo propiamente humano* para el hombre griego, de ahí que hablar de economía política supondría una verdadera contradicción de términos para una mente de la época. “Cualquier cosa que fuera económica, en relación a la vida del individuo y a la supervivencia de la especie, era no política, se trataba por definición de asunto familiar.” Arendt, H. *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993. p. 55-56

3.8. Olvido y desocultamiento

No obstante y a pesar de los intentos del filósofo y del político, los deseos y apetitos de los hombres por acumular riqueza e imponer su voluntad sobre la de sus semejantes son difícilmente susceptibles de regulación efectiva, motivo por el cual no parece posible evitar la tramitación violenta de los conflictos. Así, la discordia entre las partes que la polis griega intenta suprimir o enmascarar bajo el velo de la negación y el olvido (*léthé*) encuentra su contragolpe en el desocultamiento (*aletheia*) que figura el emerger recurrente e inevitable de la *stásis*, verdad que pone de manifiesto lo más oscuro y profundo de la *psyché* humana. En este sentido, el mito ofrece de nuevo su sabiduría. Heidegger recuerda cómo la *Teogonía* descubre a Éris (discordia) como hija de la Noche (Nix) y madre del Olvido (Léthé), el cual presentaría a su vez una suerte de familiaridad originaria con la verdad (*a-letheia*) que lo contiene -lo que designa un parentesco más que posible entre ésta y la discordia. Si tomamos además en cuenta la interpretación heideggeriana de la *aletheia* como verdad en el sentido de un desocultamiento que, no obstante, no se desentiende del todo del *ocultamiento* que la retrae, diríamos que el “mostrarse ocultándose” de la discordia es justamente lo que caracteriza a la realidad de su manifestación en el espacio de la polis y de la *psyché*. Además, este “mostrarse ocultándose” se aplica muy bien al fenómeno de la pulsión en su encuadre metapsicológico pues, como dijimos, aquélla sólo se hace visible a la percepción y a la conciencia a través de los afectos e ideas que la representan. Así, lo inconsciente pulsional y sus formaciones (síntomas, lapsus, actos fallidos) parecerían adecuarse a este carácter de desvelamiento en lo velado, en donde lo instantáneo del aparecer de la verdad oculta que supone la pulsión “habla y dice” al mismo tiempo que es silenciada y desdicha.

Por otra parte, hemos mostrado siguiendo a Nicole Loraux cómo toda amnistía resultado de una *stásis* implicaba una suerte de amnesia del conflicto previo que quedaba reforzada por las leyes y prohibiciones de la ciudad. Tras su despliegue efectivo y afectivo, el conflicto era silenciado de las memorias y desdicho de su realidad consustancial a la polis. Si desde aquí retomamos nuestro planteamiento sobre la *stásis* griega entendida como manifestación política de la pulsión erítica, podríamos declarar que negar o rechazar lo fundamental del conflicto no supone otra cosa que negar o rechazar lo fundamental de la pulsión que lo empuja, y que, además,

es precisamente un cierto resistir de la pulsión al desdecir que intenta exorcizarla lo que permite reconocerla en todo su esfuerzo y pregnancia psíquica y política. Precisamente, Freud va a remarcar cómo la actividad inconsciente adquiere toda su eficacia en la compulsión a la repetición que la caracteriza de forma esencial, lo que nos lleva a señalar, por analogía, que el recurrente insistir y resistir de los fenómenos que venimos tratando -la pulsión y la *stásis* - tiene todo que ver con su naturaleza profunda, es decir, con su esencia, de ahí que la tentativa de su eliminación resulte siempre frustrada.

“La actividad psíquica inconsciente está dominada por un automatismo o impulso de repetición (repetición compulsiva), inherente, con toda probabilidad, a la esencia misma de las pulsiones.”¹⁹⁵

Así, la esencia del conflicto pasa por su insistencia en el seno de una polis y de una *psyché* a las que pertenece de manera necesaria y originaria, siendo precisamente tal “necesidad” la que garantiza la *supervivencia* de la misma ciudad y del sujeto del inconsciente que la habita. Pero, ¿por qué hablamos de supervivencia? Sencillamente porque la posibilidad de una polis y de una *psyché* clausuradas sobre sí mismas, cerradas en un todo homogéneo y por tanto manipulable, correspondería a la desaparición de cada una de ellas. La polis democrática griega es un espacio de libertad y de igualdad que se realiza tanto en la libre participación y discusión en los asuntos públicos de la ciudad como en una igualdad de posibilidades de acceder a las funciones de gobierno. La libertad y la igualdad ciudadanas no son atributos potenciales que buscan su puesta en acto, sino que se actualizan en el seno de una ciudad entendida como la comunidad perfecta de los seres dotados de *logos*. Así, la libertad política griega encuentra su principal manifestación en el ágora, centro de decisión ciudadana que implica el conflicto entre palabras razonadas sin el cual la polis dejaría de ser polis para devenir “barbarie”. La publicidad y la comunidad comunicable del *logos* -que implica el desacuerdo y la discusión libre entre ciudadanos- es pues el paradigma primordial de la existencia de la ciudad, paradigma que en sí mismo no puede ser entendido sin la dinámica conflictual que lo compone. Por ello, la posibilidad de cuestionar desde el *logos* tanto la distribución fijada por ese mismo *logos* como el aparecer en el espacio público de la discusión y de la acción en

¹⁹⁵ Freud, *Lo Siniestro*, en OC tomo IV, *op.cit.* p. 2496

común constituye uno de los atributos esenciales de la ciudad democrática griega, sin el cual ni el pensamiento filosófico ni lo político mismo hubieran podido tener lugar.

Por otro lado, dado el talante guerrero de la polis, uno de los asuntos prioritarios de los enfrentamientos en el ágora era aquel que versaba sobre los litigios forzosos con las ciudades extranjeras (*polemos*). Frente a los diversos mecanismos propuestos para evitar el conflicto interior (*stásis*) se articulaban entonces otros que apuntaban a la mejor puesta en marcha de la guerra con el exterior, necesaria para mantener la autarquía y no caer en el sometimiento de la ciudad a algún poder extranjero. Por ello, la existencia de ambos conflictos, uno en su necesidad (*polemos*) y otro en su repudio (*stásis*), forman una parte esencial a la realidad de la polis: tanto el cese del primero (equivalente a la condena de la ciudad a la servidumbre y dependencia) como la tan ansiada desaparición de la segunda (que supondría la inmutabilidad de la sociedad y por tanto la más que probable dominación y automatización de la vida de los hombres) implicarían la destitución de la polis de su definición misma y la consiguiente pérdida de la centralidad que la vida política, *bios*, ocupaba en la mentalidad griega.

En paralelo a la supervivencia que la división interna asegura al *sujeto político*¹⁹⁶ que es la polis se presenta la supervivencia de un sujeto psíquico determinado por la dinámica conflictiva pulsional que define a la subjetividad. La introducción freudiana de lo inconsciente dio al traste con el *yo* autorreflexivo de la conciencia que había caracterizado al sujeto metafísico de la modernidad. La inclusión de un espacio de no-saber que se imponía en el cuerpo y en la palabra hizo que el *yo* dejase de ser *dueño y señor de su propia casa*, impidiendo con ello toda posibilidad de un cierre articulado sobre sí mismo. Lo inconsciente pulsional colocaba así al sujeto en una polaridad múltiple y enfrentada con las exigencias de la realidad y de sus representantes en la vida psíquica (*yo* y *superyó*). Al mismo tiempo y por su propia composición ambivalente, la coexistencia de pulsiones contrarias impedía hablar de un *ello* inconsciente coherente y unitario.

“En el *ello* no hay conflictos. Las contradicciones y las antítesis subsisten impertérritas lado a lado y se resuelven con frecuencia por medio de

¹⁹⁶ Recordamos que hablamos de la polis como *sujeto* entendiendo que, si bien esto puede resultar un abuso de la analogía, se ajusta bien a la pretensión griega resaltada por Nicole Loraux de equiparar y pensar la ciudad según el modelo del individuo particular.

transacciones. (...) El *yo* es una organización que se caracteriza por una singular aspiración a la unidad, a la síntesis, carácter que falta en absoluto en el *ello*, el cual carece, por decirlo así, de coherencia.”¹⁹⁷

A pesar de su aparente fragmentación e incoherencia, el inconsciente freudiano no debe pues ser abordado como un mero espacio de conflictos, sino que, como Freud se encargó de señalar, aquél se configura como una localidad psíquica en la que pulsiones antitéticas conviven en una suerte de acuerdo transaccional que, en su peculiar camino hacia la conciencia vinculada a las exigencias de la realidad, puede manifestarse de un modo conflictivo para el sujeto. Además y como sucedía en la polis, la función del *logos* desempeña un rol esencial en la fijación de esta dinámica pulsional que divide al sujeto. En este aspecto la aportación de Lacan es altamente precisa, pues su definición del inconsciente estructurado como un lenguaje va a permitir pensar la escisión ontológica del ser hablante con mayor claridad. Abordaremos con detalle esta cuestión en el capítulo VII dedicado al lenguaje y a la consiguiente incidencia metapolítica del pensamiento de Lacan, pero matizamos ahora que ya en Freud y con el establecimiento del *superyó* como entidad representante de la ley y de la conciencia moral (*superyó* que necesariamente depende del registro del lenguaje sin el cual la organización social de los hombres sería inviable), queda destacada toda la relevancia que el *logos* y sus desafíos desempeñan en la emergencia de la *stásis* psíquica que determina la vida de los individuos.

Expresado en un lenguaje heideggeriano, lo que hemos llamado *supervivencia* del individuo y de la polis puede pensarse como una lucha de la *ex-sistencia* por mantenerse en un estado de apertura que impida su reclutamiento y su arrojamiento a la inmovilidad de un “se” homogéneo y manipulable en el espacio común. Si bien la historia política de la Humanidad da cuenta de los estragos de ese *arrojamiento* inevitable del sujeto a un “se” que aniquila toda singularidad e independencia (que conduce a la dominación y a la servidumbre voluntaria), ello no impide hablar de una suerte de *balancín en el existir* de los individuos y de la ciudad en el que la caída en las redes de lo Uno:Todo es contrarrestada por la imposibilidad última de esta relación, una imposibilidad que encuentra su principio de explicación en la división estructural que

¹⁹⁷ Freud, *Análisis profano*, en OC tomo IV, op.cit. p. 2919

define a la *psyché* humana y que, en definitiva, postula la realidad del conflicto como insuperable.

Se observa entonces que el reconocimiento y el posterior tratamiento del conflicto en el pensar y en el hacer griegos envía directamente a una consideración profunda sobre el alma y sus determinaciones, es decir, los componentes pulsionales afectivos (*pathos*) y los mecanismos del lenguaje (*logos*). La implacable Éris y los influjos provocados por aquellos que el mito reconoce como sus engendros -los odios, el dolor, el olvido, las batallas o el desorden, entre otros- se presentan pues como realidad primera e *indecidible* en la con-formación dividida de la *psyché* y de la *polis*. Los riesgos de su doble rostro psíquico-político (neurosis-stásis) y de su afectar efectivo al cuerpo entero del individuo y de la ciudad hace que este *mal de males* tienda a ser desplazado de la conciencia por la vías de la represión, la ley y el olvido. El reconocimiento del conflicto es así inseparable del reconocimiento del complejo pulsional inconsciente que lo soporta y que, como tal, ha de ser pensado en su condición de fundamento primero de los fenómenos de la existencia común de los hombres. Esos *singulares comunes* que hemos definido como la pulsión y la política traducen pues, desde su estructura, el lugar esencial que el “otro” ocupa en la vida de cada individuo, un otro que ya siendo *otro del odio*, ya siendo *otro del amor*, es preciso para explicar lo que hace el vínculo social de la comunidad, lo que lo refuerza y lo que, en último término, lo destituye.

Capítulo IV. FIGURA 2: La teoría freudiana del contrato social

Como los hombres, por lo general, están por naturaleza sometidos a estas pasiones, son enemigos por naturaleza.

Spinoza

Semejante a la estatua de Glauco que el tiempo, la mar y las tormentas habían desfigurado de tal manera que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz, el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas constantemente renacientes, por la adquisición de una multitud de conocimientos y de errores, por los cambios ocurridos en la constitución de los cuerpos, y por el choque continuo de las pasiones, ha cambiado, por así decir, de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible.

Rousseau

La principal tarea de la cultura es protegernos de la naturaleza.

Freud

4.1. *Just so story*

Desde la publicación en 1912 de *Tótem y Tabú*, Freud apunta en numerosas ocasiones su intención de explicar, mediante el relato mítico del asesinato del padre primitivo, los orígenes de la religión, la moral, el derecho y el Estado. Propuesto como uno de los registros de lo simbólico en el que la analogía con los complejos oníricos y neuróticos encuentra su forma más acabada, el estudio y análisis del mito será erigido como dominio esencial de la confluencia de procesos inconscientes individuales y colectivos. Como señala Ricoeur¹⁹⁸ (que situó a Freud como uno de los maestros de la sospecha, junto con Marx y Nietzsche), con este texto se anuncia un cambio en la metodología freudiana que, siguiendo un desplazamiento temático motivado por

¹⁹⁸ Ricoeur, O. *De l'interprétation, Essai sur Freud*. Seuil, Paris, 1965

profundización del impacto de lo cultural en la psique (se pasa de enfatizar lo inconsciente reprimido ahistórico a centrar el interés sobre lo represor y su historización), conlleva la introducción de un modelo “atávico” o hereditario destinado a develar, por la interacción de los procesos ontogenéticos y filogenéticos, lo que de *inmutable* y de *variante* contiene la historia de la cultura humana.

« L’interprétation doit maintenant passer par la construction de modèles d’un nouveau genre, les modèles génétiques, destinés à coordonner entre elles une ontogenèse et une phylogenèse, au sein d’une unique histoire fondamentale, qu’on pourrait appeler *l’histoire du désir et de l’autorité*; ce qui importe, en effet, dans cette histoire, c’est la manière dont elle affecte le désir. »¹⁹⁹

Si de acuerdo con Ricoeur el “modelo genético” de la teoría freudiana debe ser comprendido como un *instrumento de interpretación* dirigido a apuntalar la dialéctica del deseo y de la autoridad como la lógica fundamental subyacente a la historia (lo que implica inmediatamente una historización del deseo y de la ley en sus mutuas implicaciones), el tramo necesario para conceptualizar tal empresa pasará por el intento teórico de imaginar los inicios de esa implicación, es decir, el origen de sus requerimientos recíprocos y, en consecuencia, el comienzo de la sociedad y del derecho sobre las cuales se legitima y se autoriza la presencia de la ley como el *otro* irreducible del deseo.

Este planteamiento inscribe al relato mítico despejado en *Tótem y Tabú* en la línea trazada por la filosofía política contractualista que, a diferencia del naturalismo político del pensamiento antiguo y medieval, reconoce a la ciudad y a la institución social como artificios creados voluntariamente por hombres nacidos iguales y libres por naturaleza. La introducción por parte de Grocio de la idea del derecho natural y la posterior noción *ficcional* del estado de naturaleza constituirán así dos elementos centrales del pensamiento político esbozado en los siglos XVII-XVIII y a través del cual el paso a la modernidad se consolida con el rechazo de las antiguas determinaciones religiosas, patriarcales y jerárquicas que habían dominado la escolástica política del período precedente. Como intentaremos mostrar en este capítulo, la teoría freudiana del contrato social -que no sólo se desarrolla en el texto de 1912 sino que continúa su elaboración en trabajos integrados en su segunda tópica-

¹⁹⁹ Ricoeur, op.cit. p. 191

va a aportar un componente revelador y novedoso al pensamiento sobre los orígenes de la convención política al tomar en consideración los mecanismos psíquicos inconscientes sobre la base de los cuales se articula la socialización institucionalizada de los individuos. El mito de Freud, que como tal no pretende ser más que una herramienta epistemológica alejada de toda pretensión de verdad histórica²⁰⁰ (es sólo un cuento, una historieta, leemos en *Psicología de las Masas*), se acomoda a la categoría filosófica de mito político pues, como hicieron en sus desarrollos teóricos Hobbes, Spinoza o Rousseau (y ya antes los sofistas y epicúreos), el relato da cuenta del paso de la naturaleza a la cultura y de la consiguiente evolución de la violencia al derecho, tramos conceptuales necesarios en la reflexión sobre el fundamento de la comunidad y de lo político.

El encarar la problematización de lo que Norbert Elias ha llamado “procesos sin comienzo”²⁰¹ (sobre los cuales se erige el mito como producción significativa de un supuesto acontecimiento originario y como expresión de la naturaleza simbólica del hombre²⁰²) da cuenta de una de las tareas principales asumidas por la tradición metafísica y filosófica, una tarea que si bien con los antiguos apuntaba a una forma de legitimación trascendente o cósmica del orden presente, con la modernidad y la Ilustración descende hacia lo inmanente intrínseco a la naturaleza humana y a su historia. En el terreno de la reflexión política moderna esto supone la elaboración de ficciones originales en las que la cultura y la organización social no responden a ninguna gracia omnipotente, sino más bien a un acuerdo racional entre los individuos que, mediante un acto de voluntad, deciden asociarse para el mantenimiento de la paz civil y de su seguridad. Como veremos, esta asociación va a imponer como requisito imprescindible el abandono de las pasiones más engarzadas en el fondo de la esencia de los hombres, de ahí que pueda decirse que el análisis (genealógico y funcional) de la dialéctica deseo-autoridad que moviliza la apuesta teórica freudiana constituya el

²⁰⁰ “Todos los relatos de fundación son necesariamente mitos, sobre todo en el caso de la Ciudad y el Lenguaje, que puesto que son aquellas condiciones que nos hacen específicamente humanos, ningún hombre podía estar presente el día de la fundación de ambos territorios. La imaginación del mundo antes del lenguaje y antes de la ciudad nunca será susceptible de verificación y sólo puede imaginarse desde el lenguaje y desde la ciudad (es decir que la existencia de tales ficciones presupone ya el lenguaje o la ciudad). Lo prelingüístico y lo presocial no designan una pura exterioridad o anterioridad al lenguaje o a la ciudad, sino una paradójica “exterioridad interior” o “anterioridad posterior”, y nunca pueden existir salvo como ficciones. (...) La Ciudad y el Lenguaje son el a priori de su propia ficción relativa al origen de su fundación”. Pardo, J.L., *Políticas de la intimidad*, LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica (1998), núm I, p. 183

²⁰¹ Elias, Norbert, *Au-delà de Freud*, ed. La Découverte, Paris, 2010 p. 145

²⁰² “Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización”. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968. p. 28

telón de fondo desde el cual se plantea su particular reflexión política. Esto hace que, en definitiva, la propuesta de Freud del contrato social y los planteamientos filosóficos que en este sentido vamos a abordar confluyan en el reconocimiento de los dos determinantes esenciales del ser del hombre, a saber, el erotismo y la violencia que toda sociedad debe conjurar si quiere mantenerse en el espacio y en el tiempo. Cómo conjurarlos, a qué precio y bajo qué forma de legitimidad serán algunas de las consideraciones que la filosofía moderna afrontará como ineludibles en su análisis político de la comunidad, unos problemas que la metapolítica freudiana no dejará de pensar a partir de sus postulados metapsicológicos.

Aunque ampliamente analizado, criticado y ensalzado desde distintas disciplinas pertenecientes a las ciencias sociales, puede decirse que el relato freudiano sobre los orígenes no ha sido lo suficientemente estimado en lo que concierne a su aportación política (con aportación política queremos significar su contribución al pensamiento de la soberanía, de la comunidad, del pacto social o de la legitimidad de la ley). Si bien algunos autores contemporáneos como Giorgio Agamben lo citan de paso rescatando de su narración alguna particularidad útil para sus argumentos -en el caso de este último esta particularidad remite a la consideración del término *sacer* en el texto de *Tótem y Tabú*-, lo cierto es que existe una suerte de negación de las implicaciones estrictamente políticas que se pueden extraer del mito de Freud. En esto no hay que descartar, quizás, la responsabilidad de los propios psicoanalistas y filósofos, satisfechos los primeros con ensalzar el componente paterno para remarcar la correspondencia del mito fundador con el mito propio del neurótico, y ocupados los segundos en deslegitimar un procedimiento teórico que no se ajusta a los parámetros metodológicos y epistémicos del discurso filosófico. Por ello y en la línea de nuestro trabajo consideramos esencial retomar el irreductible elemento político que contiene la teoría freudiana de los orígenes de la cultura y ponerlo en relación con las concepciones contractualistas que la preceden, pretendiendo de este modo extraer tanto los puntos de convergencia con las mismas como las aportaciones originales que el discurso psicoanalítico ha legado al pensamiento político sobre la comunidad y al fundamento de la autoridad.

Si en *Eros y Civilización* Marcuse indicaba su intención de contribuir con su ensayo a la *filosofía del psicoanálisis y no al psicoanálisis en sí mismo*²⁰³ (no a inventarse esa filosofía, sino a rescatar los criterios e implicaciones filosóficas y sociológicas de la teoría del hombre de Freud, sin obviar sus especulaciones comprometedoras para el mismo), podría decirse que, en este caso, nuestro propósito apunta a develar algo igualmente intrínseco al texto psicoanalítico que se relaciona de manera directa con la tradición filosófica política de la modernidad, a saber: una teoría política del origen de la comunidad y de sus fundamentos inconscientes.

Para empezar conviene señalar que el grueso de la especulación freudiana del contrato social y de lo que podría corresponder con el estado de naturaleza se encuentra principalmente en cinco textos mayores de la obra del vienés: *Tótem y Tabú*, primera exhibición de su planteamiento, de carácter esencialmente mítico y a la que no dejará de referirse; *Psicología de las Masas y Análisis del Yo*, que el mismo Freud ubica como continuación del trabajo anterior, aunque centrando el interés en el fenómeno de masas de la época y en su componente arcaico regresivo; *Malestar en la Cultura*, con una reflexión más estrictamente filosófica en torno a la violencia y el derecho que será retomada y ampliada en *Por Qué la Guerra* y en *Moisés y la religión monoteísta*. Si bien encontramos en *El Porvenir de una Ilusión* y en la conferencia 35 de las *Nuevas Conferencias de introducción al psicoanálisis* algunos apuntes a esta materia, hay que decir que estos casos aparecen referidos a elaboraciones concretas en torno a la ideología religiosa y marxista, mientras que en los trabajos anteriores constituyen una reflexión propia y de implicaciones filosófico-políticas *stricto sensu*.

Con todo, para entrar en un análisis detallado de la cuestión comenzaremos despejando dos ejes temáticos centrales de la reflexión freudiana que coinciden con dos momentos diferenciados en el modelo elaborado por los filósofos del contractualismo: la hipótesis del estado de naturaleza y la teoría del establecimiento del pacto, ambos ciertamente distinguibles en el relato mítico de Freud.

4.2. El estado de naturaleza: la horda primitiva y el clan fraterno

²⁰³ Marcuse, H., *Eros y civilización*, ed. Seix Barral, Barcelona, 1968, p.20

Uno de los rasgos característicos de la entrada en la modernidad fue sin duda la desestimación de las antiguas dependencias históricas del sujeto humano -de jerarquía religiosa y monárquica- y el intento por determinar los rasgos del hombre que en su condición de tal le eran atribuidos por naturaleza. Esto supuso la inmediata inversión del paradigma aristotélico que situaba a aquél, naturalmente social y político, como subordinado al espacio de la ciudad entendida como “comunidad natural perfecta, superior y anterior a la familia y a los individuos”. Para Aristóteles, pues, la *polis* representaba el único modo posible para el hombre de actualizar su naturaleza y alcanzar así su completo desarrollo, siendo los incapaces de comunidad relegados al rango de bestias o de meros esclavos. Frente a esta primacía del todo sobre la parte, los teóricos del derecho natural y del contrato social, encabezados por Grocio y Hobbes, defenderán la anterioridad del sujeto humano sobre una ciudad desplazada al status de artificio, de obra producida por la *techné* del hombre y no por el trabajo de la *physis*. En una suerte de ejercicio de restauración de los estratos superpuestos y depositados sobre el ser humano a lo largo de la historia, estos filósofos emprenden una arqueología del sujeto con el propósito de descender hasta el fondo de su configuración, es decir, hasta los rasgos originarios que su propia condición les otorga como derecho natural. Sacar el verdín acumulado por las costumbres, las manchas consecuencia de la inserción en la sociedad, pulir las excrecencias convencionales adheridas a su piel natural y reconstruir los trozos y los rotos producidos por la tormenta de intereses particulares efecto de la maquinaria de la sociedad; tal fue la tarea intelectual que se emprendió. Una *sacudida* del hombre que lo separaba del artificio tal como Sócrates pretendía hacer con el alma en su analogía con la estatua del Glauco. “Hay que mirar a otra parte”, decía el filósofo a su interlocutor en el relato platónico²⁰⁴, y ese *mirar especulativo*²⁰⁵ por fuera o más allá del *topos* de la sociedad fue el que dio forma a la hipótesis filosófica de un estado de naturaleza originario y pre-político, y en el caso de Freud, a la idea de una horda primitiva anterior a todo estado social. El hombre dejaba así de ser un animal político por naturaleza para devenir un animal de necesidad, deseante y permanentemente amenazado por la violencia de sus semejantes. Si, como decía Lévi-Strauss con relación a Rousseau, el objetivo del pensador francés pasaba por desentrañar la *base*

²⁰⁴ Platón, *República*, IX, 611 b-612 a

²⁰⁵ «Rousseau no quería, en el fondo, que el hombre volviese de nuevo al estado de naturaleza, sino que *mirase* a él desde el punto en que ahora se encuentra». Kant, *Antropología desde el punto de vista pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p.284- 285

*inconmovible de la sociedad humana*²⁰⁶, Freud inició, con su andadura mítica, la búsqueda de lo inmutable inconsciente y pulsional sobre lo cual se construye la misma sociedad, introduciendo con ello en la reflexión política un componente psicológico que hasta el momento no había sido tenido suficientemente en cuenta.

Los teóricos del estado natural a los que vamos a referirnos -Hobbes, Spinoza y Rousseau, especialmente²⁰⁷- abordarán una serie de concepciones relativas a la consideración del hombre inserto en un contexto entendido como preinstitucional y prepolítico. Un recorrido somero de sus planteamientos en este sentido se nos impone como indispensable antes de iniciar el análisis crítico y comparativo de sus implicaciones políticas con las que pensamos se pueden extraer del discurso freudiano sobre los orígenes del contrato social. Expondremos entonces, en una primera aproximación descriptiva, lo esencial tanto de las propuestas de estos filósofos del contractualismo como del relato mítico freudiano, asumiendo en un segundo momento un acercamiento analítico y de confrontación de los elementos clave presentes tanto en el registro filosófico como en el registro psicoanalítico que nos convoca.

Reconociendo la necesidad de basar todo análisis político del hombre y del fundamento del Estado sobre la trama de las pasiones y no sobre las máximas de la razón²⁰⁸, los filósofos señalados van a definir a un individuo atravesado por dos determinaciones fundamentales inherentes a su condición natural, a saber: el deseo y la voluntad de poder o dominación (Rousseau se desmarca de esta última al sostener que si bien son las pasiones alejadas de la razón las que movilizan la acción de los hombres en el estado de naturaleza, existe en ellos una suerte de virtud ética natural relativa a la piedad que contrarrestaría las posibles consecuencias negativas del amor de sí originario en el ser humano). En un contexto de casi plena asocialidad y de ignorancia originaria -Spinoza hablaría aquí de una *inutilidad* equivalente a algo así

²⁰⁶ «Jamás Rousseau cometió el error de Diderot de idealizar al hombre natural. No corre el riesgo de mezclar el estado de naturaleza con el estado de sociedad; sabe que este último es inherente al hombre, pero entraña sus males; el único problema es el de saber si esos males son ellos mismos inherentes al estado. Detrás de los abusos y de los crímenes, se buscará entonces la base inconmovible de la sociedad humana». Lévi-Strauss, C., *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 1988, p. 444

²⁰⁷ Dada la lejanía de sus planteamientos con la obra freudiana y la imposibilidad en este espacio de considerar el conjunto de las aportaciones modernas relativas a la hipótesis del estado natural, dejaremos al margen los planteamientos iusnaturalistas de Locke y Pufendorf.

²⁰⁸ Spinoza, *Tratado Político*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 86

como un estado desactivado de la razón bajo el imperio de las pasiones²⁰⁹-, cada miembro de la comunidad natural viviría preocupado de su subsistencia y supervivencia, modulado por la fuerza de sus apetitos y por la libertad propia del derecho natural, sin freno alguno y por fuera de toda regla ética o moral. En un orden natural carente de todo dispositivo jurídico o moral no era posible entonces distinguir lo justo de lo justo ni lo bueno de lo malo. *El estado natural hay que concebirlo sin religión ni ley, y por lo mismo, sin pecado ni injuria*²¹⁰.

No obstante, la situación miserable y violenta a la que tal estado apasionado de permanente guerra potencial les condujo, y conscientes de que *mientras dure ese derecho natural de cada hombre sobre cada hombre, no puede haber seguridad para ninguno*²¹¹, los individuos habrían consentido un acuerdo con forma de pacto mediante el cual cada uno renunciaba a lo ilimitado de su fuerza en aras de un poder común y soberano que tomaba a su cargo la salvaguarda de la sociedad y de la paz. El abandono de sus plenos poderes a una potestad suprema -en especial la libertad de defenderse que constituía todo su derecho- implicaba pues la posesión colectiva del poder bajo el auspicio del Estado (delegado en el monarca, en el caso de Hobbes, y en asamblea democrática en el de Spinoza y Rousseau), todo ello con vistas a una seguridad comprendida como virtud mayor de la formación estatal.

Como se lee en el *Leviatán*,

“La causa final, propósito o designio que hace que los hombres -los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás- se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata. Es decir, que lo que pretenden es salir de esa insufrible situación de guerra que es el necesario resultado de las pasiones naturales de los hombres cuando no hay un poder visible que los mantenga atemorizados y que, con la amenaza del castigo, los obligue a cumplir sus convenios y a observar las leyes de la naturaleza.”²¹²

²⁰⁹ “Quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni de hacer nada que le sea útil, (...) es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón”. En *Tratado Teológico Político*, Altaya, Barcelona, 1987, p.340-341

²¹⁰ *Ibidem* p. 346

²¹¹ Hobbes, T., *Leviatán* cap. XIV, ed. Alianza, Madrid, 1999. p. 120

²¹² Hobbes, *Leviatán*, cap XVII, op.cit. p. 153. Igualmente escribe Spinoza que “La libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada mientras que la virtud del Estado es la seguridad.” En *Tratado Político*, Alianza Editorial, Madrid, 2004. p. 89

El acatamiento del pacto y la obediencia a la autoridad debían entonces ser garantizadas por un poder coercitivo y por el temor a las consecuencias de su quebrantamiento²¹³, tarea no obstante vislumbrada en su plena dificultad al reconocer la inclinación natural de los hombres al placer y su desapego de la obligación y el trabajo. Desde esta perspectiva y como expondremos más adelante se establece en los filósofos mencionados una distinción elemental con relación a la función del soberano y al derecho de resistencia de los súbditos, diferencia que pasa por la consideración de un poder unitario de alcance casi trascendente (Hobbes) o anclado en la inmanencia de la potencia de la multitud (Spinoza).

Si desde aquí damos un salto y pasamos a describir brevemente la teoría freudiana conviene comenzar por señalar que, en lo que atañe a la especulación del estado presocial, hay que distinguir en ella dos momentos clave: el primero, relativo a la *horda primitiva*, en la que a partir de las hipótesis darwinianas y de las tesis etnológicas de su época (especialmente las de Atkinson, Frazer, Wundt y Robert Smith) se reconstruye la escena originaria de un padre todopoderoso, violento y poseedor de todas las mujeres que expulsa o mata a sus hijos varones, rivales de cara a las hembras; y un segundo, *el clan fraterno*, que coincide con un primer pacto establecido entre los hijos desterrados que, cansados de su situación de miseria y privación, deciden aliarse, matar al padre que se oponía *a su necesidad de poder y a sus exigencias sexuales* y devorar su cadáver, terminando así con el estado primitivo de la horda y dando paso a la comunidad de hermanos.

“Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible. Puede suponerse que lo que les inspiró el sentimiento de su superioridad fue un progreso de la civilización, quizá el disponer de un arma nueva. Tratándose de salvajes caníbales era natural que devorasen el cadáver.

²¹³ Así leemos en el *Leviatán* que “debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado”. Del mismo modo Spinoza va a subrayar en su *Tratado Teológico Político* que “nadie prometerá sin dolo ceder el derecho que tiene a todo, y que nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor” (p. 336) y un poco más adelante: “la razón y la experiencia muestran que la conservación de un Estado depende principalmente de la fidelidad de los súbditos y de su virtud y constancia de ánimo en cumplir las órdenes estatales. Cómo, sin embargo, haya que guiarlos para que mantengan constantemente su fidelidad y su virtud, no es tan fácil verlo. Porque todos, tanto los que gobiernan como los gobernados, son hombres, *que rehúyen el trabajo y propenden al placer*. Más aún, quienes solo hayan experimentado la variedad de temperamentos de la masa, dudan mucho que se pueda conseguirlo, ya que ésta no es regida por la razón, sino tan sólo por la pasión, es solicitada por todas partes y muy fácilmente se deja corromper por la avaricia o el lujo (p. 353). En este sentido, no es menor el ajustado paralelismo que cabe establecer entre estas palabras del filósofo holandés y las de Freud cuando, en *El Porvenir de una ilusión*, afirma que : “el hecho de que sólo mediante cierta coerción puedan ser mantenidas las instituciones culturales es imputable a dos circunstancias ampliamente difundidas entre los hombres: la falta de amor al trabajo y la ineficacia de los argumentos contra las pasiones.” Freud, *El porvenir de una ilusión*, op.cit. p. 2963

Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban de una parte de su fuerza.²¹⁴

Esta primera coyuntura del clan fraterno es la que en mayor medida se ajusta a las tesis filosóficas del estado natural en el que los individuos vivirían en una suerte de comunidad indiferenciada, sin justicia ni ley, siendo libres e iguales pero sin la capacidad adecuada de mantener y asegurar su recién adquirida condición. Así, a partir de este punto de *impasse* de la comunidad fraterna la teoría freudiana parece reencontrarse especialmente con la de Hobbes y Spinoza en el momento en el que, ante el riesgo inminente de discordia e inseguridad, se produce el paso clave de la violencia al derecho con un *segundo pacto* entre los hermanos, aquel que a la vez que instituye la sociedad mediante una renuncia consentida a las libertades pasionales-pulsionales propias de la condición natural (pacto de cada uno con cada uno), erige la legitimidad de la autoridad de ley a través de un pacto con el que ocupa la posición de soberano (pacto de todos con uno). No obstante, el orden de este segundo acuerdo de doble alcance parece invertirse en el relato freudiano. El pacto con el padre es el que inicialmente se impone como consecuencia del remordimiento por su asesinato (remordimiento que Freud traduce en sentimiento de culpa resultado de la ambivalencia afectiva que el padre inspiraba a los hijos). Pero es que la posible rivalidad entre los hermanos del clan por ocupar el lugar paterno, inmediatamente ligada a la disposición de aquél de todas las mujeres (núcleo central de la violencia hostil y del riesgo de disolución del grupo), hace que la ley de la exogamia correlativa a la del incesto deba ser entendida como la base sobre la cual el segundo momento del pacto, que no es otro que la interdicción del fratricidio, se construye como elemento concluyente desde donde el origen de la sociedad, el derecho y la moral pueden ser establecidos de manera definitiva. Si los hermanos no hubieran dado este *paso práctico*, como Freud lo denomina, la simple obligación de no repetir el asesinato del tótem no habría eximido a la comunidad de la amenaza de la guerra y la violencia, y

²¹⁴ Freud, *Tótem y Tabú*, op.cit. p. 1839

*la lucha general que de ello hubiese resultado habría traído consigo el naufragio la nueva organización*²¹⁵.

La inversión de orden que en este aspecto se halla en la teoría freudiana, esto es, la primacía del contrato de *todos con uno* frente a la del *cada uno con cada uno* (que se puede entender como un efecto táctico de la pretensión freudiana de comparar la situación psíquica frente al padre de la horda con la situación psíquica del neurótico, reforzando así su hipótesis fundadora del complejo de Edipo), esta transposición de momentos, decimos, con respecto a las teorías del contrato social que reconocen el pacto entre los hombres como fundamento del inmediato pacto con la autoridad del Estado (pactan entre ellos que pactan con una unidad soberana que según el caso ellos mismos constituyen), no evita sin embargo una cuestión determinante, aquella que implica el reconocimiento del *consentimiento* como vía previa y legitimante de la renuncia que posibilita la comunidad. La dimisión de la plena potencia y libertad propias del derecho natural asumido por el registro filosófico y que fundamenta el pacto que ocasiona la implantación del Estado y de la multitud devenida pueblo es pues equiparable a lo que Freud denomina *la primera forma de organización social con renuncia de lo pulsional*, donde organización quiere decir pacto, prohibición y obligaciones recíprocas consentidas²¹⁶.

“Cabe suponer que al parricidio siguiera una larga época en que los hermanos varones lucharon entre sí por la herencia paterna, que cada uno quería ganar para sí solo. La intelección de los peligros y de lo infructuoso de estas luchas (...) les llevaron finalmente a unirse, a pactar una suerte de contrato social. Nació la primera forma de organización social con renuncia de lo pulsional, reconocimiento de obligaciones mutuas, erección de ciertas instituciones inviolables (sagradas); vale decir: los comienzos de la moral y del derecho. Cada quien renunciaba al ideal de conquistar para sí la posición del padre y a la posesión de la madre y hermanas.”²¹⁷

Con ello, el acuerdo colectivo respecto a la prohibición de matar al tótem, así como la implantación del tabú del incesto y la correlativa interdicción del fratricidio,

²¹⁵ Freud, *Tótem y tabú*, op.cit. p. 1839

²¹⁶ En el periodo de la horda, la restricción pulsional en la que vivían los hijos era consecuencia de la fuerza y de la violencia del padre, y por lo tanto, ninguna forma de consentimiento permite hablar aquí de una *organización social* de la renuncia.

²¹⁷ Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, OC vol XXII, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, p. 79

constituyen para Freud el origen inmediato de la sociedad en el que la religión, la moral y la configuración social caminarían a la par y con un mismo paso²¹⁸.

4.2.1. Deseo y voluntad de poder en el estado natural: nuda vida y nuda comunidad

Una vez expuesto este panorama general conviene descender al registro del detalle y analizar algunos elementos presentes en el registro filosófico y psicoanalítico relativos a los dos momentos clave de la teoría del contrato social. El primero implica la consideración del hombre en el contexto prepolítico que constituye el estado de naturaleza. Los planteamientos filosóficos de Hobbes y Spinoza son conocidos. Dejamos un poco al margen la aportación de Rousseau porque su encuentro con las teorías anteriores aparece con lo que cabría denominar una *decadencia* del estado de naturaleza, instalada según el filósofo una vez que el hombre levanta la vista²¹⁹ y descubre la utilidad que los otros le reportan (momento en el que aquél empieza a desarrollar preferencias en sus relaciones e instituye las primeras formas de la propiedad; en definitiva, una vez que el amor de sí originario deviene amor propio).

En la reflexión de estos autores el estado natural originario o decadente se corresponde con lo que, con un poco de malicia y otro poco de gracia, Lacan denomina en alguna ocasión *frerocité*. Los hombres vivirían en una comunidad indiferenciada y miserable, amenazada permanentemente por lo común de la violencia a la que conducen sus impulsos naturales y primarios. El arranque de las pasiones y la voluntad de poder sostenidas por un principal instinto de autoconservación configurarían la mínima red de relaciones con los otros, unos vínculos que lejos de apuntar a la utilidad común y a cierta forma de sociabilidad tejerían mas bien una telaraña de rivalidad en la que *la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve*. El reconocimiento de una igualdad natural entre los individuos -paradigma mayor de la filosofía moderna- conlleva pues el reconocimiento de la indiferencia como trazo elemental de la

²¹⁸ “Las tendencias sociales de los hermanos, en las cuales reposa la gran transformación, conservan durante mucho tiempo la más profunda influencia sobre el desarrollo de la sociedad, manifestándose en la santificación de la sangre común, o sea en la afirmación de la solidaridad de todas las vías del mismo clan. Asegurándose así, recíprocamente, la vida, se obligan los hermanos a no tratarse jamás uno a otro como trataron al padre. A la prohibición de matar al tótem, que es de naturaleza religiosa, se añade ahora otra de carácter social, la del fratricidio (...) Contrariamente a las concepciones modernas del sistema totémico y de acuerdo con otras anteriores, nos revela, pues, el psicoanálisis, una íntima conexión entre el totemismo y la exogamia, y asigna a ambos un origen simultáneo.” Freud, *Tótem y tabú*, op.cit. p. 1841

²¹⁹ Puede decirse que para Rousseau el paso del estado natural armonioso y pacífico a su momento de decadencia pasa por un ejercicio del mirar, de encontrarse con la *imagen del otro* y con su mirada que convierte a uno mismo en *imagen para el otro*.

comunidad originaria, una indiferencia que, animada por lo que René Girard ha denominado *mimetismo*, alcanzaría tanto al deseo como a la violencia que estimula su insatisfacción. La errancia de estos hombres, *arrasados cada uno por su lado por las leyes de sus apetitos*²²⁰ a los que ninguna ley se opone, sería así la causante del *todos contra todos* que define el estado originario, aquel en el que la ausencia de *logos* y de *nomos* (que por definición implican distinción, atribución de funciones y de espacios²²¹) es la condición previa e inminente de la guerra civil y de la amenaza de desaparición de la especie. *De la igualdad, la desconfianza, y de la desconfianza, la guerra*, tal es la máxima hobbesiana que resume el estado de naturaleza en el *Leviatán* y que Girard traduce en un *de la indiferencia, la violencia*. Hombres uniformes, próximos de la animalidad (una animalidad dulce, digamos, en el caso de Rousseau, quien en un primer momento del estado natural definirá a un hombre solitario y sensible, preocupado por la mera satisfacción de sus necesidades básicas y reacio al sufrimiento ajeno²²²), hombres en todo caso exentos de toda vida de relación y de todo imperativo moral. *Nuda vida* expuesta entonces a *lo común de la violencia y a la violencia de lo común*²²³, donde la ausencia de identidad y de fronteras limitaba al hombre a ser nada-más-que-hombre (lo que ya era más de lo que ocurría con las mujeres, a las que en ningún momento en estos relatos míticos se les atribuye una capacidad deseante sino un mero-ser-para-el-hombre) y a la comunidad a ser nada-más-que-comunidad²²⁴, sin forma, sin sacrificio ni beneficio.

La hipótesis freudiana sobre el origen de la sociedad puede asimilarse a estos presupuestos, sólo que, como hemos avanzado más arriba, los mismos se corresponderían con una segunda secuencia del comienzo, un segundo momento posterior a una fase primera en la que, frente a la indiferencia de todos, se impone el padre de la horda funcionando como diferencia-Una, performativo eminente, *regere fines*. El padre primordial (*Urvater*) postulado por Freud opera diseñando una

²²⁰ Spinoza, *Tratado Teológico Político*, op.cit. p. 334

²²¹ Recordamos con Martínez Marzoa cómo el término *nomos* procede del verbo *némein*, que remite a las acciones de “repartir, distribuir, asignar a cada uno y a cada cosa *lo suyo*, su papel y/o su lugar”. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía antigua*, op.cit. p. 80

²²² Esta “dulce animalidad” rousseauiana le valdría el comentario de Voltaire sobre su deseo de *caminar a cuatro patas*. «Dan ganas de caminar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra; sin embargo, como hace más de sesenta años que he perdido ese hábito, siento desdichadamente que me es imposible reencontrarlo. Y dejo esta marcha natural a quienes son más dignos de ella que usted y yo». *Carta de Voltaire a Rousseau, 30 de agosto de 1755*.

²²³ Espósito Roberto, *Comunidad y Violencia*, conferencia pronunciada en el Círculo de Bellas Artes de Madrid, 5 de marzo 2009

²²⁴ “Si la comunidad originaria, tal y como es figurada por los autores que tratan de representarla, no tiene límites externos, tampoco tiene límites internos. Aquellos que la habitan - los pecadores de Dante, los gigantes de Vico, los lobos de Hobbes- no están separados entre sí por nada que los pueda proteger recíprocamente. Están expuestos, literalmente, a lo que tienen en común: a su ser nada-más-que-comunidad, comunidad desnuda, despojada de toda forma. Y por eso la violencia puede comunicarse libremente del uno al otro, hasta formar una unidad con dicha comunicación.” Espósito, R. *Ibidem*

cartografía de placeres y poderes que sólo él se autoriza, trazando los límites prohibidos del goce para unos hijos a quienes excluye unilateralmente de toda posesión de las mujeres, expulsándolos o matándolos tal como Urano y Cronos habrían hecho con sus vástagos. Es el puro imperio de la violencia bruta del Uno de la excepción frente al desamparo de los muchos que, menos fuertes y aislados (antes de que se descubran hermanos), acatan el destierro con el que el Padre dirime sus deseos y su potencia.

Esta concepción que podríamos llamar “soberana” y que supuso a Freud la crítica de algunos de sus más arduos lectores²²⁵ no deja de postular ciertas implicaciones políticas que cabe articular con el contexto histórico al que el texto pertenece. Ha sido ampliamente comentada la crisis de legitimidad que, ya desde los últimos años del siglo XIX y con el despunte capitalista estimulante de los movimientos de masas, afectó a la estimación del pacto social. En realidad fue esencialmente una crisis deplorada por ciertos intelectuales de la época que atribuían la efervescencia social, la hipocresía burguesa y el relativo caos de las masas a una progresiva degradación del valor otorgado a la figura del padre, vale decir, de la autoridad tradicional; una degradación que el propio Lacan, en un texto temprano, llega a insinuar como uno de los principales motivos del nacimiento del psicoanálisis²²⁶.

En este sentido ocupa un lugar destacado el trabajo de Carl Schmitt, quien, desde una lógica antiliberal, antiparlamentaria y antidemocrática retomará cierta tradición arcaica relativa al poder soberano para establecer el fundamento del orden jurídico en un monopolio de la decisión, y más específicamente, en la capacidad de aquel que ocupa la función de sujeto soberano de *decidir el estado de excepción*²²⁷. Elevada a estatuto originario de lo político, la excepción es remitida al paradigma del estado de naturaleza concebido como *nada normativa y nada política*, lo que en último término

²²⁵ Así, René Girard escribe que, con la obstinación por la persona absoluta del padre, Freud descuida lo esencial de su aportación, a saber, el hecho de que el asesinato de una víctima expiatoria (sin que su identidad tenga importancia alguna), sea la condición de la unidad de la comunidad. Véase Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 2007. p. 294. Del mismo modo Ricoeur, en el texto ya citado, establece que con el énfasis puesto en el asesinato del padre y en el posterior establecimiento del tabú del incesto, Freud no hace sino continuar con una especie de psicoanálisis aplicado que tiende a una mera justificación del rol patológico del complejo edípico, desatendiendo con ello lo que de estructurante e instituyente en el orden de la autoridad contiene como función tal complejo inconsciente.

²²⁶ “Quel qu'en soit l'avenir, ce déclin constitue une crise psychologique. Peut-être est-ce à cette crise qu'il faut rapporter l'apparition de la psychanalyse elle-même. Le sublime hasard du génie n'explique peut-être pas seul que ce soit à Vienne — alors centre d'un Etat qui était le *melting-pot* des formes familiales les plus diverses, des plus archaïques aux plus évoluées, des derniers groupements agnatiques des paysans slaves aux formes les plus réduites du foyer petitbourgeois et aux formes les plus décadentes du ménage instable, en passant par les paternalismes féodaux et mercantiles - qu'un fils du patriarcat juif ait imaginé le complexe d'OEdipe.” Lacan, *Les complex familiaux*, Autres Écrits, Seuil, Paris, 2001 p.61

²²⁷ Schmitt, C., *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1989. p.15

permite al autor situar su concepción de la decisión soberana como *principio de comienzo absoluto* (*arkhé*, que etimológicamente implica tanto origen como mando, orden), a saber, momento inaugural del orden jurídico y político que representa la ley y el derecho. Tal comprensión de la soberanía implica, pues, la idea de un poder excepcional que en virtud de su fuerza o potencia natural define las coordenadas de la ley de la que él mismo queda exento. La autoridad muestra entonces que *para crear derecho, no necesita tener derecho*²²⁸. Así, el Uno actualiza su potencia suspendiendo la del resto, monopolizando toda violencia para sí (poseedor de la *summa potestas*); un Uno que describe al *Urvater* primitivo freudiano que despliega su poder sexual y su hostilidad prohibiendo la de sus hijos. Pero, en este caso, el Padre hace ley (por la fuerza) y no derecho, reservando esta facultad al momento culminante del relato: su muerte. Sólo muerto y bajo el remordimiento de los hermanos la autoridad traspone su fuerza bruta en derecho; sólo tras su asesinato y bajo el aura de una *obediencia retrospectiva* resultado de la ambivalencia afectiva que su figura provocaba, su abandono se convierte en ley legítima y consentida fundadora de la sociedad. O mejor convendría decir co-fundadora, pues como se ha apuntado, el proceso de fundación en la narración freudiana sólo puede completarse con la interdicción del fratricidio pactada por los hermanos sin la cual el retorno del padre (de ese *nom /non du père*, como diría Lacan) no hubiese alcanzado sus efectos conformadores.

Con ello, la secuencia mítica de la construcción freudiana equivalente al salto del estado natural al contrato social de los filósofos conjuga, deformándolos e interfiriéndolos, un principio de soberanía arcaica anticonvencionalista que despuntaba en el contexto histórico mencionado²²⁹ (aunque, en el caso de nuestro autor, la efectividad soberana se instala en un lugar vacío, el de un muerto reconocido en su eficacia por los impunes asesinos), con el principio contractualista moderno que atribuye al pacto entre iguales el origen inmediato de la comunidad política (pero que, en Freud, es un pacto entre iguales atravesado por una diferencia soberana sobre la cual se sostiene la soberanía de los primeros).

²²⁸ *Ibidem* p. 51

²²⁹ Es importante notar que ya Gabriel Tarde, en su texto *Les Lois de l'imitation*, había defendido la necesidad de situar el estado previo de lo *unilateral* frente a lo recíproco en el origen de la ciudad. «À la base et l'origine de la société (...) l'unilatéral a dû précéder le réciproque. Quoique cela puisse surprendre, sans un âge d'autorité, il n'y aurait jamais eu un âge de fraternité relative. » G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Seuil, Paris, 2001. p.138-139. Es del todo llamativo que la mayor parte de los autores interesados en la teoría freudiana de la cultura hayan dejado prácticamente de lado la proximidad de un amplio conjunto de planteamientos entre ambos autores. Tarde escribe el texto mencionado en 1890, más de 20 años antes del trabajo freudiano, con lo que no resulta del todo desatinado pensar en una más que posible influencia en Freud del pensamiento del sociólogo francés. Si bien esta afinidad merece una investigación mucho más profunda, a lo largo de nuestro trabajo no dejaremos de mencionar varias de las elaboraciones freudianas que encuentran una antesala de lo más ajustada en los trabajos de Tarde.

Además, hay que subrayar que el consentimiento de los hermanos es postulado como segundo respecto a un previo fenómeno inconsciente, a saber, la *identificación* común con la figura ideal del padre abandonado en vida. Este mecanismo, que sin duda debe ser considerado como una de las más relevantes aportaciones freudianas al análisis político de la comunidad, es el elemento central que introduce la peculiaridad de la teoría freudiana del contrato social con respecto a las anteriores propuestas filosóficas. Señalada por Freud como la *manifestación más temprana de enlace afectivo a otra persona*, la identificación se presenta como exponente del conflicto de ambivalencia propio de los sentimientos que encuentra su primera manifestación infantil en la relación del niño con el padre²³⁰. Extrapolada al plano colectivo, Freud muestra cómo en virtud de esta *ambivalencia* (lo temían y lo odiaban al mismo tiempo que lo admiraban y amaban) y de la *identificación* con el padre muerto (simbolizada en la primera fiesta totémica, esto es, el banquete en el que los hijos devoran el cadáver del padre e, incorporándose, se identifican fraternalmente con él²³¹), cómo en base a esta ambivalencia afectiva, decimos, se puede pensar el sentimiento de culpa²³² de los hijos y el con-sentimiento para la reintegración de la figura paterna como poder y como ley asociada a la eficacia de lo sagrado, hecho que en todo caso no impide reconocer que el triunfo primario de las tendencias hostiles haya funcionado como catalizador de todo el proceso posterior.

Para que el padre devenga soberano desde su cadáver, posibilitando así el pacto definitivo entre los hermanos que da entrada a la sociedad, se requiere que aquél sea *respetado*²³³ y que, como tal, polarice todo el odio y el amor de los individuos; se

²³⁰ “La identificación es conocida en psicoanálisis como la manifestación más temprana de un enlace afectivo a otra persona, y desempeña un importante papel en la prehistoria del complejo de Edipo (...) La identificación es además, desde un principio, ambivalente, y puede concretarse tanto en una exteriorización cariñosa como en el deseo de supresión”. Freud, *Psicología de Masas y análisis del yo*, op.cit., p. 2585

²³¹ Eugène Enríquez, en su trabajo *De la horde à l'État*, lo expone de la siguiente manera: “Par l'acte de l'incorporation qui suit le meurtre, se scelle durablement l'existence du groupe. Le festin collectif, durant lequel sont incorporées les vertus et les pouvoirs de celui supposé les posséder tous, est le moment où le groupe vit un sentiment collectif, dans la transe de l'excitation, où chacun peut voir dans le regard de l'autre la même haine et le même contentement, s'identifier à l'autre dans la mesure dans la mesure où ce dernier devient semblable à lui par l'incorporation d'une puissance, d'un chair et d'un sang unique”. En E. Enríquez, *De la horde à l'État*, Gallimard, Paris, 1983, p. 36

²³² “La horda fraterna abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y neuróticos. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo le amaban y admiraban. Después de haberle suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles. A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la conciencia de culpabilidad, confundida aquí con él, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida”. Freud, *Tótem y Tabú*, op.cit., p.1838-39

²³³ « Le Respect n'est ni la crainte, ni l'amour seulement, ni seulement leur combinaison, quoiqu'il soit une *crainte aimée* de celui qui l'éprouve. Le respect, avant tout, c'est une *impression exemplaire* d'une personne sur une autre, psychologiquement polarisée ». G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, op.cit. p. 146. Encontramos aquí, de nuevo en la obra de G. Tarde, una anticipación ineludible de uno de los planteamientos *princeps* freudianos, esto es, la ambivalencia afectiva y su funcionalidad en el vínculo con la autoridad.

impone, pues, que se erija como víctima capaz de estimular la actualización del afecto agresivo a través de la puesta en común de la violencia y se precisa que, una vez abatido, atraiga sobre sí los sentimientos tiernos que desde el remordimiento impidan toda repetición del acontecimiento y toda generalización de la hostilidad. Porque si no se impide la reiteración del asesinato del padre a cuya posición excepcional de monopolio sexual todos los hermanos querrían aspirar, la lucha encarnizada entre éstos sería insuperable (y el riesgo de violencia devastador); de ahí que la identificación inconsciente y compartida con aquél sirva como garantía del pacto social establecido, esta segunda vez, sobre los lazos libidinales que el común amor hacia al padre idealizado convoca.

Las implicaciones políticas de esta explicación (que supone, pues, una política de soporte pulsional inconsciente) vienen sin duda acompañadas de un componente religioso²³⁴. La ambivalencia afectivo-pulsional se encuentra a su vez en la base de lo que Roger Callois denomina la *dialéctica propia de lo sagrado* y la eficacia de sus prohibiciones adyacentes. En un estudio ya emblemático²³⁵, el sociólogo francés muestra cómo el universo religioso en el que reposaban las comunidades totémicas primitivas hacía depender el correcto funcionamiento del grupo social de la buena disposición de las relaciones antitéticas y complementarias que se establecían entre los registros sagrados y profanos. La ambigüedad propia de los sujetos, objetos y leyes considerados como sagrados compelen un sentimiento de peligro y de temor acompañado de un poderoso ánimo de tentación transgresiva, impulso que amenazaba con la violación de las interdicciones y el desencadenamiento de desorden y la violencia colectiva. El lugar de la ley y de la prohibición se correspondía con el lugar de lo sagrado que fundamentaba la comunidad. La funcionalidad social y política de tal sistema antitético fue la misma entrevista años antes por Freud con relación a la autoridad del padre, y desde su figura y desde el mecanismo de identificación por él inspirado se contempla la posibilidad del pacto y de la ley consentida entre los hermanos. El tótem, subrogado paterno en el relato freudiano, representa así el

²³⁴ Sobre la interdependencia originaria de lo religioso y lo político, Freud afirma que “estamos autorizados a discernir en el totemismo la primera forma en que se manifiesta la religión dentro de la historia humana, así como a comprobar que desde el comienzo mismo la religión se enlaza con configuraciones sociales y obligaciones morales”. Estas palabras, emitidas en su trabajo sobre *Moisés y la religión monoteísta*, bien podrían haber sido las de Roger Callois a propósito de su investigación. En todo caso, encuentran sin duda un eco claro en la afirmación de Girard cuando escribe: “Il faut reconnaître la dépendance radicale de l’humanité à l’égard de religieux”. En *La violence et le sacré*, op.cit. p.299.

²³⁵ Callois, R., *L’Homme et le Sacré*, Gallimard, Paris, 1950

tremendum y el *fascinans* al que se refiere Callois para hablar de lo sagrado²³⁶, el miedo y la fascinación cautivadora que animan toda identificación y configuran las cualidades principales de la autoridad soberana (de las que, por otra parte, los líderes totalitarios han sabido sacar su más extremo beneficio político). El tabú del incesto, igualmente sagrado y correlativo a la prohibición de matar al tótem, terminará por garantizar la permanencia del grupo y su cohesión, confirmando de este modo el riesgo que las dos propiedades básicas atribuidas al hombre en su condición natural (el apetito sexual y la violencia resultado de la voluntad de poder) puede suponer para la integridad del grupo si no son conjuradas y moduladas por la ley.

A partir de lo anterior Callois escribe: « Aliments, femmes et victimes, doivent être recherchés au-dehors; à l'intérieur de la communauté, tout est sacré et commande respect ». ²³⁷ Alimentos, mujeres y víctimas constituyen los objetos prioritarios de las pulsiones elementales reconocidas por Freud y, en cuanto tales, las fuentes de conflicto principales entre los hombres. *La necesidad sexual no une a los hombres, sino que provoca desavenencias entre ellos*. Este postulado freudiano es el que, de acuerdo con René Girard, lleva al inventor del psicoanálisis a proclamar, *el primero*, la verdadera función de la prohibición, que no es otra que amordazar la violencia originaria de los hombres que se desencadena en el mismo momento en el que se plantea su convivencia. En palabras de Bataille: “La prohibición elimina la violencia, y nuestros movimientos de violencia (y entre ellos los que corresponden al impulso sexual) destruyen en nosotros el tranquilo ordenamiento sin el cual es inconcebible la conciencia humana. (...) La verdad de las prohibiciones es la clave de nuestra actitud humana”. ²³⁸

El *otro*, el semejante, en realidad es un incordio en tanto se interpone como rival a la satisfacción de mis deseos. Es por esto que Hobbes afirmaba que *los hombres no experimentan placer, sino muy el contrario, un gran sufrimiento al convivir con otros*²³⁹, y es por esto también que Freud señala como elemento cultural definitivo (vale decir, político) el primer intento de regular los vínculos recíprocos inevitables entre los seres humanos, aquellos en los que ese “otro” se presenta a la vez como

²³⁶ Callois, *L'homme et le sacré*, op. cit. p. 49

²³⁷ *Ibidem*. p. 110. Esto concuerda con la sentencia de Girard “Il n’y a qu’un seul problème : la violence, et il n’y a qu’une seule manière de le résoudre, le déplacement vers l’extérieur: il faut interdire la violence, comme au désir sexuel, de prendre pied là où leur présence double et une est absolument incompatible avec le fait même de l’existence commune”.

²³⁸ Bataille, G. *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 2007, p. 42

²³⁹ Hobbes, *Leviatán*, cap XIII, op.cit. p. 114

objeto, auxiliar, adversario o modelo. Pero la verdad de la actitud humana que según Bataille desvela la prohibición obliga también a reconocer que, a la vez que se presenta como estorbo, como competencia que lleva a lo peor, ese otro, próximo y prójimo (*prochain*), representa *la inminencia intolerable del goce*. Los requerimientos destructivos de la pulsión de muerte, que busca parte de su satisfacción en el afuera del sujeto, imponen a la cultura (a la sociedad y a la ley que la configura) la tarea de reprimir tales impulsos (su interiorización por parte del individuo bajo la administración del *superyó*) y de desviarlos hacia otros objetos exteriores a la comunidad que, desde su externalidad, refuercen la cohesión del grupo. Esta inclinación agresiva primaria y recíproca entre los hombres es la que hace a Freud suscribir el hobbesiano *homo homini lupus* como máxima propia del estado natural de los seres humanos.

Así, desde este presupuesto que reconoce la errancia de la dinámica pulsional y de sus exigencias “irracionales” de satisfacción sin consideración por el cuidado del otro (lo que refuerza el hecho de que la entrada del individuo en la sociedad deba pensarse como perforada por una lógica conflictual); desde estos presupuestos, decimos, se plantea la cuestión del origen de la moral en el hombre.

4.2.2. Amoralidad originaria

“Ningún hombre soporta una aproximación demasiado íntima de los demás. (...) Casi todas las relaciones íntimas de alguna duración entre dos personas dejan un depósito de sentimientos hostiles que precisa, para escapar a la percepción, del proceso de represión.”²⁴⁰

Los procesos de represión y sublimación de los sentimientos de hostilidad hacia el prójimo eran sin duda inoperantes en el estado de naturaleza. Ya sea por lo que Girard defiende como la dimensión conflictual propia de la *mimesis de apropiación y de antagonismo*²⁴¹, ya sea por la ausencia de toda empatía resultado del prolongado aislamiento y de la primacía de las propias pasiones, lo cierto es que parece que en el estado natural, toda vez que los hombres se ven obligados a encontrarse, se

²⁴⁰ Freud, *Psicología de masas y análisis del yo*, op.cit. p. 2583

²⁴¹ Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1985

desencadena una rivalidad pura que amenaza con la mutua destrucción. Siendo el mero apetito la medida de lo bueno y de lo malo, el hombre es situado en una suerte de amoralidad originaria. Como se ha señalado, para Hobbes y Spinoza la vida y la conservación de estos individuos estaría guiada por el derecho natural extendido hasta donde alcanza el deseo y el poder de cada uno, sin que las leyes de la naturaleza sustentadas en la razón (la justicia, la piedad o la equidad) y “desactivadas” en este momento originario tengan influencia alguna sobre ellos. Aunque en Freud no aparece ninguna alusión explícita a ese derecho natural eximido de toda capacidad razonante, la primera secuencia de la horda nos presenta a un padre eminentemente amoral y dominante por su fuerza bruta (imperativo mayor mediante el cual impondría su deseo y su poder sobre el de sus hijos), y en el segundo momento del clan fraterno, unos hermanos que previsiblemente habrían quedado abocados a períodos de duras luchas entre ellos antes de “razonar” la necesidad del pacto instituyente de la sociedad.

En un desarrollo menos mitológico y recusando la teoría del origen de la lucha de clases marxistas, Freud llega a afirmar que

“las diferencias sociales fueron en su origen diferencias de linaje o de raza. Factores psicológicos, como la escala del placer constitucional de agredir (...) y factores materiales, como la posesión de mejores armas, decidían el triunfo. En la convivencia dentro del mismo territorio, los vencedores se convertían en amos y los vencidos en esclavos. Ahí no se descubre nada de una ley natural ni de una mudanza dialéctica entre los conceptos; en cambio, es inequívoco el influjo que el progresivo gobierno sobre las fuerzas naturales ejerce en las relaciones sociales entre los hombres, pues éstos ponen al servicio de su agresión y aplican en sus luchas los medios de poder recién adquiridos.”²⁴²

La introducción de las armas en el mundo de los hombres y la superioridad mental adquirida por sus poseedores terminaría así por conducir a lo que en otro momento Freud llama “el imperio del poder más grande del estado originario, el de la violencia bruta o apoyada en el intelecto”.²⁴³ Algo similar afirmaba Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*.

²⁴² Freud, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, op.cit. p.164

²⁴³ Freud, *Por qué la guerra*, op.cit. p.188

Parece entonces que la actualización de la razón y de sus componentes de utilidad sólo sería promovida en virtud de la puesta en común de las potencias individuales, como si la *ratio* y su expresión mayor en la forma del pacto con el que se introducen las obligaciones morales y el derecho pudieran imponerse exclusivamente por la comunidad de esfuerzos de los que, estando aislados, estarían condenados a lo irracional de la violencia. Así, encontramos en el mito freudiano a un individuo cuya moral sería una función adquirida e inauténtica ; un sujeto humano que, desmarcado de toda capacidad ética y racional, estaría atravesado por una suerte de imperativo categórico de orden deseante y patético (*pathos*), carente de cualquier *dimensión sublime*. Por ello señala Ricoeur:

“Le bénéfice d’une pensée qui d’abord récuse le caractère originaire du moi étique est de déplacer toute l’attention vers le *processus d’intériorisation* par lequel ce qui d’abord nous était extérieur nous devient intérieur.”²⁴⁴

El análisis del pensador francés en este punto es bastante afinado, pues desde su insistencia en la inmediata dependencia que el texto de Freud establece entre una *patología del deber* y una *patología del deseo* más originaria, va a recordar la estrecha proximidad disimulada entre el deseo y lo sublime (sublime que en la terminología freudiana queda referido a la capacidad de desviar la pulsión de sus fines originarios y que encuentra en la ley moral una de sus formas mas excelsas a nivel social). No obstante, conviene hacer algunas precisiones. ¿Por qué hablar de una patología del deseo? ¿Quizás porque el deseo termina por generar su propia trampa, la ley que lo prohíbe y lo instituye en su reconocimiento?.

La ley moral es la *humillación del deseo* creada por el propio deseo para nombrarse como tal. Y esta humillación, en su momento inaugural relatado por el mito freudiano, se traduce en la incorporación del padre asesinado como ley, esto es, en la desautorización por parte de los propios hermanos del crimen cometido y en la prohibición consiguiente de repetir la escena y del acceso al objeto (las mujeres) que la había motivado. Pero ¿qué es lo que invita a esta resurrección del padre que le atribuye más poder del que poseía en vida si no es el sentimiento de culpabilidad de los hijos, inferido del empuje del amor que se manifiesta una vez satisfecho el odio? A partir de aquí, ¿no podría hablarse entonces de una especie de premoralidad

²⁴⁴ Ricoeur, *De l'interprétation*, op.cit. p. 198

originaria, producto de la ambivalencia afectivo-pulsional que en Freud se ubica como una de las invariantes propias de lo específicamente humano?

El relato freudiano relativo al contrato social no nos presenta a unos hombres plenamente atravesados por lo irracional, absolutamente animalizados en quienes lo instintual sería la ley primera de la convivencia. Al contrario, presupone una cierta capacidad cognitiva-emocional basada sobre la particularidad pulsional del ser humano (recordamos el carácter representativo de la pulsión que hace pensable su manifestación a partir de un complejo de ideas investidas de libido afectiva) y que, como tal, pone sobre la mesa la cuestión del lenguaje y de su origen, cuestión llamativamente ausente en la problematización freudiana. Si la ambivalencia afectiva es una consecuencia de la realidad económico-pulsional (realidad que remite a una serie de exigencias que el organismo traslada a la psique humana, entidad capaz de gestionar los fines y los objetos de la pulsión) y ésta es lo que diferencia al hombre del animal guiado por el instinto (que no entra en consideraciones afectivas ni en requerimiento psíquico alguno), la primera lleva implícita algo así como un *potencial lógico* que se manifiesta en la capacidad del hombre de aislar relaciones y de investir objetos de cargas afectivas particulares, lo que en último término supone la dimensión radical del lenguaje como función estructural de la psique humana.

En este sentido, el ejercicio intelectual de remontarse hacia los orígenes del lenguaje, es decir, hasta lo que sería un estado pre-lingüístico previsiblemente paralelo al estado presocial, debe enfrenarse a lo *difícilmente concebible* señalado por Rousseau. Según lo expuesto en “El discurso sobre el origen de la desigualdad” y tras un previo matizar *lo insoportable de las conjeturas sobre el nacimiento de este arte de comunicar los pensamientos y de establecer un comercio entre los espíritus*²⁴⁵, el pensador francés ubica al *grito de la naturaleza* como la presumible primera forma de lenguaje del hombre. Poco habitual en la vida ordinaria de estos seres primitivos, esa suerte *de estallido instintual* (mezcla de sonidos y de gestos) se impondría tan sólo en situaciones de extrema necesidad, de grandes peligros o dolores violentos. La perfección posterior del lenguaje articulado y la introducción de la palabra son remitidos por el filósofo a la conjetura ficcional de un período de desastres naturales y

²⁴⁵ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Flammarion, Paris, 2008 p. 21

desgarros terrestres que habrían conformado territorios insulares en donde los hombres, obligados a la comunidad del aislamiento, terminarían por desarrollar un idioma común. La sustitución de la voz por la palabra, que no pudo hacerse sino por un común consentimiento, se presenta ciertamente como uno de los frentes de lo inconcebible pues *ese acuerdo unánime debió ser razonado, y la palabra parece haber sido necesaria para el uso de la palabra*²⁴⁶. En todo caso, resulta verosímil pensar que la introducción de la palabra tuvo como requisito la obligación del agrupamiento y el apremio de la vida en el aislamiento.

Un panorama semejante puede extraerse de la hipótesis freudiana. El inicial grito de la naturaleza coincidiría con un *chillido* paterno que por su carga amenazante y por su visible superioridad física impulsaría una suerte de comprensión del riesgo por parte de los hijos que les conduciría a acatar su expulsión y/o su huida. Como en las islas de Rousseau, la vida en el aislamiento de los hermanos (que de acuerdo con Freud habría desencadenado ciertas formas de afectividad entre ellos) habría apelado a su vez a la necesidad de inventar un lenguaje articulado y a un estímulo de la capacidad de pensamiento, esto es, una cierta aptitud al razonamiento que, tras un previo pacto respecto a la palabra común, habría posibilitado la decisión de asesinar al tiránico padre y de satisfacer con ello sus pulsiones violentas. Desde el registro de la convivencia, de una cierta forma de comunidad, debe entonces pensarse el fenómeno del afecto ambivalente y de un lenguaje capaz de traducirlo en una especie de “protomoralidad”, esto es, de pródromo de la moral todavía no formalizada en la ley. Aplíquese esto también a los breves períodos en los que, antes de ser desterrados, los hijos habrían convivido en la horda con el padre y en donde, a la par de los sentimientos de hostilidad que el tirano provocaba, un complejo de afectos cariñosos motivados por la admiración habrían sido igualmente elaborados.

No obstante, insistimos en que fue necesario lo común del aislamiento y la igualdad de todos ante la necesidad para poder dar entrada a una reflexión pactada que, mediante el lenguaje, segregaba un polo compartido de sentido en *el océano de sus sensaciones particulares*²⁴⁷ y reconocía con ello a un objeto determinado (el Padre)

²⁴⁶ *Ibidem.* p. 22

²⁴⁷ Apuntamos el comentario de Herder retomado por Cassirer para referirse al carácter meramente humano del lenguaje y a su naturaleza reflexiva. "El hombre muestra reflexión cuando el poder de su alma actúa tan libremente que de todo el océano de sensaciones que fluye a través de sus sentidos puede segregar, como si dijéramos, *una* onda; y puede detener esta onda, poner atención en ella y darse cuenta de esta atención. Muestra reflexión cuando en todo el sueño ondulante de imágenes que fluyen a través de sus sentidos puede recogerse en un momento de vigilia, morar en una imagen espontáneamente, observarla con claridad y con más pausa, y abstraer características que le señalan que *éste* y no otro es el objeto. Así, muestra reflexión cuando, no sólo puede percibir de una manera viva y nítida todas las cualidades, sino cuando puede *reconocer* una o varias de ellas como cualidades distintas... ¿En virtud de qué medios se

sobre el cual dar salida a sus impulsos contraídos. Como se ha dicho, esto no deja de presuponer en la ficción freudiana un primitivísimo atributo de racionalidad y de moralidad compartidas que acompañan al empuje natural pulsional de los primeros individuos, siendo precisamente esas primeras formas de razón y de moral indexadas a las pulsiones deseantes (que contienen algo de lo indecible, de lo desencadenado desde lo natural), desde donde la ley va a poder ser configurada y formalizada como reconocimiento del deseo en su prohibición²⁴⁸.

Esta protomoral, como la hemos definido más arriba, no tiene nada que ver con lo *sublime* apuntado por Ricoeur, esto es, con la capacidad de sublimación freudiana que supone la derivación de los fines fijados por la pulsión y desde donde toman forma el procedimiento del ideal social y la institución de la autoridad. Aquélla se corresponde más bien con una realidad deformada y adulterada de la piedad natural rousseaniana pero que, en Freud, debe pensarse precisamente como una virtud *desvirtuada* porque se hace patente una vez actualizada la violencia contra el padre. Es por ello previa al segundo momento del pacto social entre los hermanos que da cabida a la sociedad (aunque es parte de su fundamento en tanto que es la conciencia de culpa la que impulsa la resurrección del padre), pacto desde el cual aparecen las primeras formas del derecho, la moral, la religión y el Estado, es decir, los registros de lo *sublime* de Ricoeur. Por eso hablar de una amoralidad originaria del hombre del estado natural freudiano es justo sólo si se matiza que por moralidad se entiende un complejo normativo de regulación de la vida colectiva reconocido y asumido voluntariamente por los individuos y, por ello, adquirido e inauténtico del ser natural del hombre. El triunfo de la violencia, primero del padre y luego de los hijos, y el posterior estado de mutua hostilidad en el que Freud presupone debieron quedar inmersos los hermanos antes del pacto definitivo, refuerza además tal paradigma de amoralidad natural momentáneamente suspendida en el episodio del común aislamiento.

produce este reconocimiento? Mediante una característica que él posee para abstraer y que, como un elemento de conciencia, se presenta ella misma claramente. Entonces, podemos exclamar ¡eureka! Este carácter inicial de conciencia era el lenguaje del alma. Con esto, se ha creado el lenguaje humano." Cassirer, E., *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968. p. 39

²⁴⁸ Aunque se reconoce la enorme dificultad de pensar un *a priori* del lenguaje desde el propio lenguaje parece que en Freud, tal y como ocurre en el planteamiento filosófico moderno, el postulado de su existencia se presenta como requisito prioritario - aunque no formulado- para pensar los comienzos de la organización social, política y moral de los hombres. Por ello pensamos que el vienes bien habría podido suscribir las palabras de Hobbes cuando éste afirma: "Sin el lenguaje no hubiera habido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz, en mayor grado del que estas cosas pueden darse entre los leones, los osos y los lobos." Hobbes, *Leviatán*, cap. IV, op.cit. p. 35

Por fuera de este episodio nos encontramos entonces con un estado natural premoral que será superado con un contrato social mediante el cual se introduce un complejo legal-moral *decidido* por el grupo, un conjunto normativo que hallando su fundamento en la limitación pulsional nos lleva a la cuestión del proceso de introyección de la prohibición y la problemática del superyó freudiano.

4.3. El contrato social freudiano: renuncia de lo pulsional e interiorización de la ley

Generalmente se ha señalado que la ficción del pacto social fue una construcción hipotética del saber orientada a explicar los fundamentos racionales de la autoridad social y del orden moral en los que se asienta toda sociedad. Al igual que la tradición filosófica que venimos reseñando, el momento del contrato social en Freud coincide con el paso de una “manada” de hombres violenta y dispersa a la comunidad de derecho unificada. Que esta última sea denominada *pueblo* (Hobbes) o *multitud* (Spinoza) dependerá del concepto de unidad del cuerpo político, así como de la inmediata concepción del representante soberano (reducida al Uno absoluto del monarca para el primero y a la multiplicidad democrática del *todos a la vez* para el segundo). Tres ejes esenciales constituyen pues la lógica principal y entretrejida que recoge la teoría filosófica de la convención social: el eje de la multitud devenida soberana, el eje de la autoridad y el eje de las relaciones legítimas del poder que fundamentan el cumplimiento social de la norma.

Freud, por su parte, va a denotar esta unión de los muchos con el nombre de *comunidad* (frente al anterior de horda) cuya cohesión y robustez va a depender de lo que denomina una “condición psicológica”.

“El derecho es el poder de una comunidad (...) Para que se consume ese paso de la violencia al nuevo derecho es preciso que se cumpla una condición psicológica. La unión de los muchos tiene que ser permanente, duradera (...) En la admisión de tal comunidad de intereses se establecen entre los miembros de un grupo de hombres unidos ciertas ligazones de sentimientos, ciertos sentimientos comunitarios en que estriba su genuina fortaleza.”²⁴⁹

²⁴⁹ Freud, *Por qué la guerra*, op.cit. p.189

Tal condición psicológica es la que, de acuerdo con Freud, va a balizar el suelo sobre el que se construye la renuncia pulsional que abre la posibilidad de la ley y de la autoridad legítimas; una renuncia pulsional que para ser asumida por los individuos debe ser contrarrestada o compensada con un “enganche” libidinal satisfactorio para aquéllos, es decir, por una erotización del lazo social. En este sentido salta a la vista que, más allá de un posible exceso de psicologización del orden social y político, la aportación freudiana pasa por destacar los mecanismos inconscientes que desde una *condition seconde* contribuyen a la posibilidad de la institución en la implicación de los registros de la moral, la política y el derecho. En último término, esto supone subrayar el *determinismo múltiple* del acontecimiento originario de la ciudad y realizar (como ocurre con la emergencia del síntoma neurótico concebido como producto multidimensional) un trabajo de estratificación en el que sean despejadas las trayectorias de los diversos hilos causales que han contribuido a la ordenación del tejido social.

Hemos dicho que en el texto de Freud y a diferencia de las teorías del contrato social, la entrada de los iguales en la sociedad va a venir atravesada por una diferencia. Hemos igualmente apuntado cómo la resurrección del muerto como Ley y la consiguiente interdicción del fratricidio constituyen la forma inmediata de la comunidad social en el relato freudiano. En tanto que cadáver, la potencia efectiva del Uno paterno va a requerir de una *interiorización psíquica* por parte de los individuos postulada como resultado de una identificación afectiva entre los iguales y de un proceso de idealización común con aquel que ocupa el lugar del padre-soberano.

Así, la necesidad de una unidad soberana acentuada por el planteamiento filosófico moderno (desde donde se abogaba por una pluralidad de hombres reunidos por el influjo de la razón y en aras de la seguridad, que formarían un sólo cuerpo y se conducirían como una sola alma: principio base del paradigma político de la *voluntad general* elaborado por Rousseau) va a quedar apuntalada en Freud en la unidad común sostenida por un *vínculo de amor* con el padre Uno ubicado en el lugar del *ideal del yo*, un lugar desde donde un sentimiento de comunidad de base afectiva va a poder ser mantenido y asumido en la prohibición. Es el influjo del amor -que contrarresta los requerimientos violentos de los deseos pulsionales- y no el de la sola razón -que se manifiesta en el consentimiento- el que desencadena el sentimiento de culpa y el que

motiva la adhesión a las exigencias de represión pulsional que derivan del pacto. A su vez, el doble proceso de identificación por idealización es el que suscita la interiorización de la autoridad que termina por constituir una parte integrada de las disposiciones psíquicas de los individuos -lo que en palabras de Ricoeur supone *la promoción de lo Sublime en el corazón del deseo*²⁵⁰.

La formación del superyó en el aparato psíquico va a ser concebida entonces como el resultado de un influjo amoroso que sólo se volvería eficaz en la realidad concreta de lo social una vez satisfecha la inclinación agresiva y hostil sobre la cual, en adelante, son instaladas el grueso de las prohibiciones (para conjurar precisamente la repetición de la violencia) y el nacimiento de la sociedad. Freud va a matizar la doble dirección de este proceso de motivación amorosa hacia la autoridad por parte de los individuos. En su trabajo titulado “Psicología de las masas y análisis del yo” y en una referencia al relato mítico originario, leemos de la pluma del psicoanalista:

“La ilusión de que el jefe ama por igual a todos los individuos no es sino la *transformación idealista* de las condiciones de la horda primitiva en la que todos los hijos se saben igualmente perseguidos por el padre, que les inspira a todos el mismo temor. Ya la forma inmediata de la sociedad humana, el clan totémico, reposa en esta transformación, que a su vez constituye la base de todos los deberes sociales.”²⁵¹

Esta *alquimia libidinal*²⁵², a saber, la mutación del odio y de la violencia originaria del padre en un amor igualitario por todos sus hijos, motivada a su vez por el amor que aquéllos le profesan y en virtud del cual fue “resucitado” como ley, es colocada por Freud como pilar de los deberes sociales, vale decir, de la moralidad. Como si la sola posibilidad de la ley moral y de la restricción pulsional que ésta impone respondiese a una reclamación de orden psíquico relativa a la necesidad de amar y de sentirse amado y, con ella, a una necesidad de protección y de pertenencia a una comunidad afectiva²⁵³. Asimismo, leemos en el *Malestar en la cultura* que

²⁵⁰ Ricoeur, *De l'interprétation*, op. cit. p.226

²⁵¹ Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, op.cit. p.2597-2598. Subrayado nuestro.

²⁵² Assoun, P.L., *Freud y las ciencias sociales*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2003, p.109

²⁵³ El acoplamiento a la comunidad y las aspiraciones de satisfacción pulsional individuales entablan inevitablemente lo que Freud denomina una *querella doméstica de la libido*, pues mientras que la primera sitúa a la necesidad y a la seguridad como principios fundamentales de su mantenimiento, las segundas aparecen atravesadas por el placer como exigencia irreductible, de ahí la compulsión de la cultura a conjurar a través de la ley las tendencias hostiles que desde lo inconsciente amenazan con su disolución.

“originariamente, la renuncia a lo pulsional es la consecuencia de la angustia frente a la autoridad externa; se renuncia a la satisfacción para no perder su amor y protegerse de su agresión punitiva”²⁵⁴, lo que traduce de nuevo el rol fundador que el fenómeno de la ambivalencia afectiva desempeña en el establecimiento de la institución.

Si bien el asesinato del padre da cuenta del triunfo primero de las tendencias hostiles, es en virtud del amor, es decir, de la inducción erótica desprendida de una parte de los requerimientos pulsionales (y que encuentra expresión en el sentimiento de culpa) que la libertad bruta y originaria de los hombres es transitada hasta la limitación de sus facultades, y es la figura de la autoridad -aunque ésta ocupe un lugar vacío- la que proporciona el acicate del acuerdo y de su cumplimiento. Para Freud, la vinculación recíproca entre los sujetos a partir de su identificación por idealización con el líder y la consiguiente interiorización de sus exigencias es lo que garantiza, definitivamente, la posibilidad misma de la sociedad y del pacto que le da cabida, posibilidad que se abre inicialmente a partir de la conjura de la rivalidad natural entre los hombres por la vía de la erotización de sus relaciones primitivas.

Con ello, esta condición psicológica que atiende a los requerimientos pulsionales (expresada en el registro colectivo a través del vínculo libidinal entre los sujetos y entre éstos y la figura paterna, y que se complementa con la tenaza ineliminable del sentimiento de culpa erigido como índice de la moralidad desplegada por el superyó), esta condición psicológica, decimos, hace que la consideración de la multitud devenida comunidad organizada sea inseparable, originariamente, de la consideración de la autoridad como potestad en torno a la cual la primera puede ser articulada. El principio de seguridad señalado por los filósofos como objetivo primero del pacto y como fin del Estado (responsable del mantenimiento de la paz civil entre los individuos) está estrictamente relacionado en Freud con la *totemización* del padre, esto es, del Uno que hace diferencia y que sirve como ejemplo excepcional (ejemplo en el sentido tanto de paradigma de lo ilimitado de la potencia que conduce a la destrucción como de modelo idealizado de amor), siendo así ese lugar de referencia ambivalente el que proyecta la necesidad de la ley como condición de una convivencia asegurada.

Además, si Hobbes o Spinoza señalan la importancia de que el cumplimiento de la norma y el pacto sea garantizado por un poder coercitivo que inspire el temor de un

²⁵⁴ Freud, *Malestar en la Cultura*, op.cit. p. 3056

castigo a los hombres tentados de su quebrantamiento, en Freud ese poder restrictivo es ubicado en el interior mismo del sujeto por vía del superyó -entendido como subrogado de la autoridad externa-, instancia desde donde el cumplimiento de la ley y la amenaza inconsciente de castigo se imponen con una tenacidad que excede normalmente la que pudiera ser prevista en el exterior. Sin esta complicidad con la ley que es intrínseca al orden psíquico de los individuos la explicación racional de su acatamiento puede resultar algo insuficiente, pues si se reconoce que los argumentos nada pueden contra la economía de las pasiones (como apuntan nuestros filósofos), algo precisamente del orden de la economía libidinal debe encontrarse en la base de la obediencia a la norma²⁵⁵. Y aquí, insistimos, es donde aparece lo central de la aportación freudiana, es decir, el ensalzamiento de lo pulsional inconsciente (de sus entresijos sistematizados en la descripción metapsicológica) como dispositivo elemental sobre el cual se edifican los distintos registros -ético, político, jurídico y religioso- que organizan la vida de relación de los hombres y que, en el caso del comienzo de tales registros colectivos, sacan a la luz el papel fundador del amor como contrapeso a la violencia originaria, así como el de la dependencia de la autoridad como condición estructurante de la institución de la sociabilidad.

Con relación a la institucionalización del pacto la apuesta freudiana se juega entonces alrededor de dos paradigmas principales que pueden ser nombrados a partir de dos momentos de la construcción del texto: *la credulidad del amor constituye una fuente importante, sino la primitiva, de la autoridad*²⁵⁶ y *más que un animal gregario es el hombre un animal de horda*²⁵⁷. Esto implica la necesidad de pensar dialécticamente el eje de la autoridad con el eje de la multitud, o dicho en otras palabras, el eje de la prohibición con el eje del deseo, o expresado todavía de otra manera, la realidad política con la realidad pulsional. Desde esta dualidad conviene pues profundizar un poco más en la problemática que aborda las relaciones del derecho y la violencia.

Hemos subrayado que las teorías modernas del contrato social y la misma doctrina freudiana reconocen el paso del estado de naturaleza al estado social como un tránsito

²⁵⁵ “Que limite su agresión es el primer sacrificio, y acaso el más duro, que la sociedad tiene que pedir al individuo. Hemos averiguado la ingeniosa manera en que se consume ese domeñamiento del discolo. La institución del superyó, que atrae hacia sí las peligrosas mociones agresivas, establece por así decir una guarnición militar en los lugares inclinados a la revuelta” Freud, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, op.cit. p. 102

²⁵⁶ Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual*, en OC tomo II, op.cit. p. 1181

²⁵⁷ Freud, *Psicología de masas y análisis del yo*, op.cit. p. 2596

de la violencia al derecho, en donde el derecho (y el Estado que lo garantiza) no puede dejar de prescindir de ciertas cotas de violencia a la hora de gestionar determinados conflictos de intereses entre sus miembros. En el *Leviatán*, Hobbes ubicaba como quinta ley natural la *complacencia* entendida como la aptitud de los hombres a la sociedad, es decir, su capacidad de acomodarse a los demás (ser sociable: *commodi* latino) respetando las necesidades de cada uno y evitando disputas arbitrarias fruto de la avaricia o el egoísmo. En otro pasaje, aunque directamente relacionado con lo anterior, retoma el término griego de *pleonexia* para referirse a aquellos arrogantes que aspiran a atribuirse más de lo que le corresponde por derecho y contravienen con ello la igualdad natural, situación equivalente a la definición de injusticia aportada por Spinoza en su *Tratado Teológico Político*²⁵⁸.

La importancia de la justicia y de la observancia del pacto que reconoce la igualdad de todos reside en preservar a la comunidad alejada del conflicto, de ahí que para reforzar su cumplimiento se reconozca la necesidad de un poder coercitivo capaz de excluir, a través de la violencia si fuera preciso, todo acción susceptible de contradecir a la ley fundamental de la naturaleza que ordena buscar la paz. Tal reconocimiento fundamenta la definición weberiana que atribuye al Estado el monopolio legítimo de la violencia y parece funcionar también como principio de la concepción benjaminiana del derecho entendida como *violencia a la violencia por el control de la violencia*²⁵⁹.

Volviendo al texto freudiano encontramos que en este punto relativo a las implicaciones del derecho y la violencia, aquél comparte un planteamiento similar a los que venimos nombrando. Si bien el psicoanalista señala como requisito cultural el establecimiento de un orden jurídico que garantice el poder de la comunidad concebido como derecho -en detrimento del poder del individuo entendido como violencia-, Freud apunta que *el derecho fue en su origen violencia bruta, y todavía no puede prescindir de apoyarse en ella*²⁶⁰. Asumiendo que en el tránsito de la violencia del uno al poder de la comunidad siempre van a existir distintas relaciones de fuerza que van a hacer balancear el derecho hacia cotas de desigualdad, Freud afirma que la lucha entre aquellos que aspiran a degradar el derecho por pretensiones de dominación y aquellos que, desde la opresión, reclaman la igualdad de hecho y de

²⁵⁸ “La injusticia es sustraer a alguien, bajo la apariencia de derecho, lo que le pertenece según la verdadera interpretación de las leyes”. Spinoza, *Tratado Teológico Político*, op.cit. p.342

²⁵⁹ Espósito, R., *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p.46

²⁶⁰ Freud, *Por qué la guerra*, op.cit. 192

derecho, esa lucha, entonces, vuelve inevitable el recurso a la violencia para su tramitación. La institución de una violencia central es así comprendida por Freud como prevención necesaria del desencadenamiento de violencias particulares. Aunque esta proposición es articulada en una expresa referencia a la Sociedad de Naciones y a su aspiración a hacer de este organismo un poder capaz contener la guerra entre los estados, cabe extrapolar tal consideración a la noción general freudiana del poder y la institución política, una noción que, por otra parte, se inscribe en el planteamiento predominante de la filosofía política y del derecho desde la consolidación del estado-nación moderno.

Con todo, se observa que la ficción freudiana sobre los orígenes puede ser concebida, en algunos de sus elementos, como una teoría política adscrita a la tradición liberal contractualista que señala la hipótesis de un pacto originario mediante el cual se facilita el paso de un estado violento y miserable a una comunidad de paz y de derecho. Si bien la propuesta freudiana del estado de naturaleza se reencuentra en varios puntos con la de Hobbes y Spinoza (en cierta medida también con la de Rousseau), la introducción de una primera secuencia de organización de horda la sitúa en una suerte de paradigma de soberanía arcaica retomado en su contexto contemporáneo de decadencia del orden patriarcal. Más allá de la pretensión freudiana de construir una afinada analogía entre la etiología de las formaciones neuróticas y el origen de determinadas formaciones colectivas, lo cierto es que la atención fijada en los procesos inconscientes que contribuyen a la conformación del lazo social supone una vuelta de tuerca esencial en la comprensión de las facultades y de los atributos del hombre vinculados con su socialización y su organización política. En este sentido, al reclamar el lugar del padre muerto como lugar vacío del soberano desde el cual se articula la posibilidad de la ley y de la convivencia, Freud no hace más que destacar la extrema debilidad del lazo social al hacerlo depender de un objeto que, en tanto polarizador afectivo más que polarizador racional, es capaz de refrenar temporalmente la violencia natural humana mediante una erotización que guarda algo de fetichista²⁶¹. Sin el establecimiento de una función diferencial (atribuida al padre

²⁶¹ Es interesante resaltar que la etimología de la palabra *fetich* remite al término portugués “*feitiço*” que significa conjura o maleficio. En el capítulo posterior retomaremos esta noción en su sentido ambivalente próximo a los sagrado de los primitivos y

totemizado), la indiferencia propia de los iguales sería incapaz de formalizar un pacto que garantizase la seguridad de la convivencia, y esto porque el empuje de la violencia contiene algo de estallido *inconjurable* por los influjos de la sola razón.

El pensamiento freudiano develó así una cuestión fundamental para la comprensión del origen y de la conservación de la vida política mostrando cómo el exponente racional se queda corto para explicar el empuje del ser humano a reunirse en comunidad. Si partimos entonces del rol determinante que en ésta desempeñan los procesos psíquico-afectivos del sentimiento de culpa (resultado de la ambivalencia de los sentimientos) y la correlativa identificación por idealización, el vínculo con la autoridad y la obediencia a la ley no pueden relegarse sólo a la mera consideración artificial de sus atributos (en el sentido moderno que recusa la trascendentalidad divina o natural de la ley para afirmar la inmanencia propia del acuerdo civil que la instituye), sino a una suerte de aleación de naturaleza e institución, de *physis* y de *nomos*, que con el avance de la historia y con respecto al tema que estamos tratando han llegado a ser casi indiscernibles²⁶².

De este modo, el componente racional ensalzado por los filósofos y directamente relacionado con un principio o conciencia de utilidad (también presente en Freud cuando señala como parte de los motivos del pacto *la toma de conciencia* por parte de los hermanos de los riesgos de destruirse mutuamente) encuentra su complemento en el componente inconsciente pulsional y en su particular dinámica económica, pues tanto la demanda erótica (con sus exigencias de satisfacción libidinal que, aunque sublimada o inhibida, favorece a su vez el vínculo interhumano) como la demanda *erítica* (los impulsos de agresividad conminados por el *ideal del yo* y por el *superyó* y desviados al interior del sujeto), en definitiva, los reclamos apremiantes de las pulsiones, terminan de explicar la posibilidad de la sociedad y los frentes que atentan contra su disolución. En último término podría decirse que la teoría freudiana desvela la correlatividad de los fenómenos de la realidad concreta con los fenómenos una la realidad psíquica que, a la vez que los refuerza (a los primeros), no deja de combatirlos por limitar sus exigencias. Dualidad correlativa también de la pulsión y la

profundizaremos en la importancia para la formación social de la existencia de un objeto que, siendo exterior, refuerza la cohesión del grupo. La problemática del chivo expiatorio y la idea de *pharmakós* griego serán sumamente pertinentes en este sentido.

²⁶² Ciertamente ello se inscribe en el dominio de las predisposiciones y contenidos de la herencia arcaica defendido por Freud como registro elemental para comprender y “proyectar alguna luz sobre el oscuro origen de nuestro propio imperativo categórico”. Freud, *Tótem y Tabú*, op.cit. p.1761

razón como dispositivos complementarios de la convención social y del establecimiento de la ley, cuyos enredos y soluciones de compromiso hacen que, por no llegar a recubrirse nunca, la relación entre violencia y derecho sea siempre inestable.

Todo lo anterior hace que la hipótesis freudiana deba ubicarse en el reconocimiento del origen violento y conflictual de la sociedad que forma parte del postulado filosófico moderno y que, como hemos mostrado en un capítulo anterior, ya constituía un elemento intrínseco a la concepción antigua de la ciudad bajo la forma del ocultamiento de la *stásis* como fenómeno co-substancial a lo político mismo.

Capítulo V. FIGURA 3: Una arqueología de las masas y del lazo social

Hier, vous n'étiez qu'une foule; vous êtes un peuple aujourd'hui.
Victor Hugo

Le peuple est l'adulateur-né du feu. Feux d'artifices, incendies, incendiaires.
Baudelaire

5.1. *La mystérieuse influence du nombre*

El siglo XIX fue un tiempo efervescente. Podría decirse que se constituyó como un *caldero de excitaciones borboreantes*, como en algún momento Freud denomina al *ello* pulsional. La metáfora tiene un doble alcance, puesto que este momento de la historia estuvo atravesado, precisamente, por dos turbulencias definitivas que se instalaron en el espacio de lo visible y de lo decible: el alzamiento de las masas y la emergencia de lo inconsciente freudiano. La ebullición de ambas figuras y su problematización por parte de discurso teórico-científico y literario de la época desvela una cierta reciprocidad, una cierta correlación progresiva en su aparecer y en su desarrollo, sinergia que alcanzará una cota máxima de evidencia y notoriedad en los albores del siglo siguiente. Evidentemente, ni el uno ni la otra eran fenómenos radicalmente nuevos para el pensamiento y la realidad de los hombres, pero su pregnancia e influjo a lo largo de este período nos autorizan a hablar de verdaderos acontecimientos modernos, acontecimientos “destapados” como consecuencia de la revolución ilustrada.

Si tomamos a lo inconsciente y a las masas como materiales maleables y susceptibles de producir emanaciones diversas se observa que ya la antigüedad griega había abordado ciertas figuras resultantes de estos enigmáticos elementos, ya sea en la cavilación en torno a los sueños²⁶³ o en la reflexión relativa al lugar que la multitud, el *número*, debía ocupar en el seno de la polis. De hecho, el nacimiento de la política democrática griega y su reflexión por parte de la filosofía emerge ampliamente ligada a un pensamiento sobre la muchedumbre indiferenciada (*plethos*) devenida pueblo (*demos*), esto es, conjunto de ciudadanos libres e iguales vueltos actores políticos habilitados para participar y decidir en el espacio público de la ciudad.

La toma en consideración de lo que Jacques Rancière ha denominado la *parte de los sin parte*, es decir, la masa de los hombres sin propiedades ni título positivo (riqueza o virtud), no supone otra cosa que el nacimiento de “la comunidad como comunidad política, es decir, dividida por un litigio fundamental, por un litigio que se refiere a la cuenta de sus partes antes incluso de referirse a sus derechos. El pueblo no es una clase entre otras. Es la clase de la distorsión que perjudica a la comunidad y la

²⁶³ En este punto destaca el magnífico trabajo de E.R. Dodds, *Les grecs et l'irrationnel*, ed. Montaigne, Paris, 1965

instituye como comunidad de lo justo y de lo injusto”²⁶⁴. Este litigio fundamental, que quedará instalado a lo largo de la historia y de sus condicionamientos políticos, no es otra cosa que el conflicto entre ricos y pobres ya reconocido por los antiguos, la lucha entre los menos y los más (en número y en escasez) que va a determinar de forma esencial el curso de la acción política y su problematización filosófica.

Ciertamente, la política (su práctica y su reflexión) nace ligada al difícil tratamiento de la masa del pueblo *llano* y de sus relaciones con las estructuras gubernamentales, unas relaciones que antes del establecimiento del Estado moderno estarán principalmente basadas en una lógica administrativa y de vigilancia. En el lapso de tiempo que va desde la antigüedad a la modernidad puede decirse que la cuestión del “número” perdió su carga política inicial (la que le había otorgado su status de fundamento político de la comunidad) para quedar entonces referida a una cuestión de gestión de pobres y de fieles por parte del poder económico y religioso propio del período medieval, esto es, a una lógica de control y sometimiento en la que cada cual aceptaba su destino encomendándose a la gracia de dios o a la de sus subrogados terrenales: el monarca, el señor feudal o el cura. Las masas de individuos que constituían el bajo pueblo estaban pues totalmente desmarcadas de la escena política y de toda posibilidad de decisión e influencia en la vida pública, situación que comienza a modificarse sensiblemente con la modernización de las formas estatales, los comienzos de la industrialización y el progresivo establecimiento de la razón como patrón de pensamiento y de estructuración de la realidad social. Como se ha mostrado en el capítulo anterior, la desestimación de las ataduras jerárquicas, tradicionales y trascendentes propias del sujeto humano premoderno tuvieron su expresión filosófica en las teorías contractualistas que reconocían al pueblo como inmediato correlato del Estado y de la soberanía. *Multitudo* e *imperium* ocuparon así el resorte interno de los inicios de la política moderna, aunque en la mayoría de los casos era el Estado el que representaba el centro del interés de la acción y de la reflexión al verse postulado como aparato de defensa preventiva y garantía de seguridad frente a la ignorancia y temeridad que inspiraban las multitudes²⁶⁵. Así, y hasta la torsión definitiva de 1789,

²⁶⁴ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires : Nueva Visión, 1996. p.23

²⁶⁵ Spinoza representa quizá la excepción a este planteamiento focalizado en los modos de constitución del ordenamiento estatal pues es uno de los pocos teóricos en este período que se ocupan de desmenuzar, histórica y analíticamente, la lógica y las formas de existencia propias a la multitud con vistas a poder pensar su potencia como derecho (*potentia multitudinis*) y su alcance como actor político de primer orden. Como señala Balibar, “chez Spinoza, la masse, ou les masses, deviennent objet théorique explicite, parce que ce sont, en dernière analyse, leurs différentes modalités d’existence, selon les conjonctures et selon les

la gestión de las masas por parte del Estado vendrá definida por una suerte de práctica de racionalización disciplinaria en la que el modelo administrativo y el modelo hospitalario servirán de referentes esenciales y en donde lejos de constituir un sujeto político, el número, la *foule*, quedaba relegada a un objeto de *policía*.

El movimiento revolucionario francés supuso el pistoletazo de salida para una nueva forma política de existencia de las masas, y con ello, de los primeros atisbos de un nuevo estado de la humanidad en el que aquéllas se develaron como síntoma más visible, vale decir, como encarnación de un retorno de lo reprimido. Y es que a partir de este momento, tal como había ocurrido en la antigüedad (aunque entonces, y por motivos de desarrollo histórico obvios, a menor escala), las masas y su ambivalencia característica (el reconocimiento tanto de su dignidad como de su espontaneidad e incapacidad política) pasaron a ocupar un lugar prioritario en el discurso político, científico y literario del período inmediato y posterior al proceso revolucionario; una trama que alimentada por los avances industriales, el progresivo proceso de proletarización de las ciudades y las alteraciones sociales y políticas de todo ello resultantes, hizo que la historia se acelerase teniendo como propulsor principal al sujeto colectivo convertido en sujeto político. Una sucesión de acontecimientos de carácter eminentemente revolucionario, cuyo elemento transversal vino representado por el “fenómeno masa”, contribuyeron pues a este *arranque* histórico del que todavía hoy formamos parte. A nivel político, las revueltas en las ciudades europeas producidas a lo largo del siglo XIX (con la Revolución francesa elevada como máximo referente) funcionaron como catalizador esencial para el despegue y los reclamos exaltantes de la muchedumbre urbana, determinada en este momento por un atributo mucho más cualitativo (las clases proletarias y miserables, los *bas fonds* de las ciudades industriales) que cuantitativo. La violencia y los episodios sanguinarios de las diversas rebeliones en este período, así como la crudeza de las réplicas contrarrevolucionarias y restauradoras del orden que contribuyeron al fracaso de las primeras, hicieron que más allá del furor democrático y la efervescencia popular los movimientos de masas fueran contemplados con creciente temor y escepticismo. Se admitía la ausencia de una voluntad propia del pueblo, su tendencia al *abandono* irracional y desmesurado y su inevitable dependencia de una autoridad a la que

économies ou les régimes passionnels, qui déterminent les chances d’orienter une pratique politique vers telle ou telle issue”. En Balibar, E. *La crainte des masses*, ed. Galilée, Paris, 1997. p.59

encomendar sus aspiraciones y movimientos. De ahí la sentencia kantiana "el hombre es un animal que, al vivir entre otros de la misma especie, tiene necesidad de un señor"²⁶⁶, o la afirmación de Hegel "el pueblo, en la medida en la que esa palabra designa una fracción particular de los miembros del Estado, representa la parte que no sabe lo que quiere. Saber lo que se quiere, y todavía más, lo que la voluntad en sí y para sí, lo que la razón quiere, es el fruto de un conocimiento profundo y de una intuición que precisamente no concierne al pueblo"²⁶⁷. La revolución, que sí constituyó un *affaire* del pueblo, instaló pues una lógica tensional en la que aquél era tanto exaltado como depositario de la soberanía como relegado a una segunda escena desde la cual quedaba maniatado para toda interferencia directa en los asuntos de la ciudad.

En un tiempo iluminado bajo la consigna de *liberté, égalité, fraternité*, la *insociable sociabilidad* de las masas populares no dejaba de representar una amenaza para el ordenamiento de una nueva sociedad que, en más de un sentido, no era sino el resultado del hervidero popular y de sus maniobras rebeldes. Incluso las teorías socialistas y anarquistas, erigidas como doctrinas de liberación de estos sectores mayoritarios y sometidos de la población, se vieron inmersas en la contradicción fruto de la ambivalencia que inspiraba la nueva realidad social masificada, pues a la vez que se abogaba por un proceso político de desalienación y de toma de conciencia de clase, se reconocía la incapacidad intrínseca a las masas proletarias para llevar a cabo tal tarea y la necesidad de una minoría dirigente encargada de abanderar el proceso de emancipación. Con ello, la apuesta política moderna en este período de tumulto de multitudes pasaba por acomodar la legítima participación de las masas a las decisiones políticas con una necesaria limitación de su acción en un espacio público convertido en un lienzo teñido por la densidad y la visibilidad de las mareas humanas. Por otro lado, la generalización de la *presencia masiva* y las diversas indagaciones sobre el *pathos* colectivo animaron la emergencia de nuevas técnicas de estudio del sujeto individual absorto en los crecientes agregados sociales, técnicas que revolucionaron la manera tradicional de pensamiento y abordaje de lo social y que tomaron cuerpo en el desarrollo de la estadística y de los sondeos. Parecía imponerse la necesidad de distinguir un "tipo medio" o "general" que en el seno del desorden de

²⁶⁶ Kant, *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008. p. 37

²⁶⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, coll. Tel. Paris, 1989, p. 332 (Traducción nuestra)

la muchedumbre desorganizada aportase un conocimiento adecuado de lo que de “normal” y patológico contenían las modernas inclinaciones del hombre-masa. El reduccionismo claro de estas prácticas iniciadas por Quetelet hacia 1835, así como su no siempre implícita aspiración de control y asimilación de una población vuelta conglomerado anónimo de individuos, aportó no sólo una de las herramientas fundamentales para la ciencia sociológica que empezaba a perfilarse en ese momento, sino también la inauguración de la tendencia moderna a la estandarización de las formas de vida y de los individuos rápidamente utilizada por las estructuras de poder y sumamente recusada -ante la evidencia de su propagación- por amplios círculos intelectuales de finales del XIX y de comienzos del siglo XX.

Esta tarea científica de trazar los contornos del hombre amalgamado en las masas urbanas para extraer de allí un “prototipo” encontró una suerte de prolongación en el arte de definir *singularmente* los indicios del carácter de los individuos (a partir de los rasgos de un rostro, de unos andares o de las maneras vestimentales) y su expresión literaria en los llamados *fisonomistas*, poetas, novelistas y ensayistas que utilizaban en sus producciones esta suerte de “disección de la apariencia” para retratar el aspecto físico y casi existencial de sus personajes. Dickens, Balzac o Poe son algunos de los nombres propios de esta corriente estrechamente ligada al acontecimiento moderno de las masas y del auge de la ciudad. *The man of the crowd*²⁶⁸, publicado por el autor americano en 1840, es un ejemplo claro de este entretenido “quién es quién” de la modernidad decimonónica definida por el número condensado de los anónimos.

Así, frente a las teorías pesimistas del número desarrolladas desde el campo de la ciencia y de la reflexión filosófica de la época (que identificaban a las masas con la barbarie y la violencia salvaje), va apareciendo una visión más creativa y fascinada con el misterio de la masa. Una suerte de *esthétique de la foule*, como la definirá Benjamin señalando a Baudelaire como su mayor representante. Para el poeta de la modernidad, *le plaisir d'être dans la foule est une expression mystérieuse de la jouissance de la multiplication du nombre*²⁶⁹, y nadie mejor que el *flâneur* para experimentar ese goce que supone *élire domicile dans le nombre, dans l'ondoyant, dans le mouvement, dans le fugitif et l'infini. Être hors de chez soi, et pourtant se*

²⁶⁸ “Vous souvenez-vous d'un tableau (en vérité, c'est un tableau !) écrit par la plus puissante plume de cette époque, et qui a pour titre l'Homme des foules ?”. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, Écrits esthétiques, Union générale d'Éditions, Paris, 1986, p.367

²⁶⁹ Baudelaire, *Fusées*, ed. Folio, Paris, 1976 p. 65

*sentir partout chez soi*²⁷⁰. Ese sentimiento inquietante, fugitivo, coágulo de extrañeza aciaga y de familiaridad parece reencontrarse con el *Unheimlich* freudiano, con ese *sentirse en su casa (heimish) en lo ominoso (unheimlich)* y que implica algo así como una reanimación del pasado reprimido avivado por el influjo de la experiencia exterior inmediata²⁷¹. El misterio que inspira la masa al observador apasionado que representa el poeta, la *mystérieuse influence du nombre*, en términos de Maupassant²⁷², remitiría pues a una figuración de lo inconsciente compartido, a las huellas de la historia depositadas en las profundidades de la psique y despuntadas en la reunión de los muchos sin nombre. Por ello, en los fenómenos de multitudes que se propagan a lo largo del siglo XIX; en la vibración que se desencadena toda vez que una muchedumbre urbana se congrega para la revuelta; en el alboroto festivo o en una comitiva política o religiosa, *on a l'impression que l'inconscient court les rues*, y que *les masses lui servent des corps*²⁷³.

Con todo, la estrecha relación entre ambos registros de lo inconsciente y de lo colectivo condensado, así como sus múltiples ecos con la esfera de lo político, devendrán el objeto privilegiado de estudio de una incipiente *psychologie des foules*. En este contexto la aportación del psicoanálisis freudiano -desde la base de su metapsicología- contribuirá de forma definitiva a la dilucidación de una arqueología de las masas y de sus intrigas modernas fundamentales.

5.2. Fenomenología de las masas modernas

Inicialmente las masas accedieron al discurso científico por la vía de la criminalidad. La tendencia a la disección de la personalidad que hemos mencionado -que no es más que una de las expresiones de la ciencia en su búsqueda de un determinismo causal de

²⁷⁰ Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, op.cit. p. 369

²⁷¹ Freud, S. *Lo ominoso*, OC tomo III, RBA editores, Biblioteca de Psicoanálisis, Barcelona, 2006, p. 2501-2503

²⁷² Maupassant, G., *Les foules*, texto publicado en *Le Gaulois*, 1882.
http://fr.wikisource.org/wiki/Les_Foules_%28Maupassant%29

²⁷³ Moscovici, S. *L'âge des foules*, ed. Fayard, Paris, 1981, p. 316

todo acontecimiento- alcanzó también al estudio de la vida delictiva y se vio desarrollada con la moderna ciencia criminológica. Ya la llamada frenología, teoría despuntada a comienzos del siglo XIX que abogaba por la posibilidad de determinar el carácter y las conductas de las personas a partir su configuración facial y craneal, había hecho sus incursiones en el mundo de la criminalidad defendiendo al estado patológico como centro de origen de la actividad de los sujetos comprendidos como delincuentes. Por su parte e influida por la anterior corriente, la escuela italiana de criminología -con Cesare Lombroso, Enrico Ferri y Scipio Sighele como sus máximos representantes- inauguraré una serie de estudios en los que se preconizaba a la morbilidad psíquica y corporal como causas determinantes en los comportamientos criminales. La extensión de sus investigaciones al campo de los fenómenos colectivos (las denominadas *foules criminelles*) y su estrecha alianza con las teorías médicas de la época supusieron la inmediata antesala de lo que pocos años después se configuraría como psicología de masas, registro del saber de lo colectivo del que el pensamiento francés será el máximo precursor.

Las revueltas populares y el desarrollo de las distintas escuelas de psiquiatría experimental fueron los hechos fundamentales que hicieron de Francia un lugar predilecto para la emergencia de las investigaciones sobre psicología de multitudes. La efervescencia popular de la segunda mitad del siglo (con la Comuna de París como episodio paroxístico) fue simultánea a los avances en el mundo médico relativos al tratamiento de las enfermedades psíquico nerviosas (especialmente de la histeria), donde el despunte de la hipnosis como mecanismo terapéutico alcanzó una fama y una dignidad que no escaparon a los intereses del mismo Freud. El nombre de Charcot es inseparable de esta nueva realidad en la que a ciertos estados patológicos se les atribuía una etiología psíquica que, como tal, se postulaba susceptible de un tratamiento psicológico determinado por la influencia hipnótica y la sugestión. La Salpêtrière de París se convirtió así en un laboratorio de experimentación en el que las histéricas se arrojaban al magnetismo casi mágico de un Charcot hipnotizador que animaba, casi a su antojo, las distintas fases patológicas de sus enfermas dirigiendo los movimientos de sus cuerpos o actuando sobre sus estados emocionales²⁷⁴. La

²⁷⁴ Remitimos en este punto al trabajo de Georges Didi-Huberman “L’invention de l’hystérie” (ed. Macula, 1982), en el que a partir del archivo fotográfico de la Salpêtrière y de su extensa compilación de imágenes de los distintos episodios histéricos de las internas, el autor cuestiona el acuerdo tácito entre médicos y enfermas para lo que denomina el *espectáculo prodigioso del cuerpo histérico*. Las argucias hipnóticas de los médicos -encabezados por Charcot- y el consentimiento y teatralidad de las histéricas impulsarían así una suerte de invención de la enfermedad en donde la seducción, el abuso y la *mise en scène* configurarían una *estética de la histeria* que no está del todo lejos de lo que Benjamin denomina una *esthétique de la foule*. Baste

inmediata consecuencia de esta práctica y su extrapolación a otros registros fuera del ámbito médico reveló la posibilidad de manipular y controlar los cuerpos y la mentalidad de los sujetos a base de sutilezas e ingenios lógico-afectivos, los cuales, ejecutados por una personalidad fuerte y magnífica, lograban acomodar a una única voluntad la acción y el pensamiento de los individuos. Las implicaciones políticas de semejante “revelación” no tardaron en manifestarse, pero fue sobre todo a partir de los trabajos de psicología social germinados en esta época y ampliamente influidos por tales aportaciones médicas que lo psicológico y lo político alcanzaron un grado de intimidad hasta entonces desestimado²⁷⁵.

Centrados principalmente en la tarea de realizar una suerte de fenomenología de las masas, los autores de esta nueva psicología colectiva intentaron evidenciar los mecanismos visibles e invisibles que explicaban tanto el comportamiento y el actuar de los agregados sociales como la modificación que los mismos imponían en la voluntad y el acaecer psíquico de los individuos singulares. En definitiva, se trataba de desmenuzar la actividad anímica de la masa y su determinación en la actividad anímica de los individuos, interacción que inevitablemente alcanzó a la esfera de la organización social y con ella a las tareas de gestión y administración propias del registro del poder y de la política.

A la cabeza de esta corriente destacan el mencionado Sighele, Gabriel Tarde y sobre todo Gustave Le Bon, cuya obra *Psychologie des foules* publicada en 1895 se convertirá en un auténtico referente tanto para los investigadores de ciencias sociales de la época como para los políticos y dirigentes del nuevo siglo²⁷⁶. Definiendo su contexto histórico como una *era de las masas*, Le Bon escribirá en la introducción de su obra que “la connaissance de la psychologie de foules constitue la ressource de

mencionar que las tres fases de la hipnosis inducidas en la histérica (letargo, catalepsia y sonambulismo) son perfectamente aplicables al comportamiento de las masas, hecho que no pasará desapercibido para los autores de la época que tomarán como referente para el estudio de la multitud los planteamientos hipnóticos y sugestivos defendidos por los psiquiatras franceses.

²⁷⁵ La relación entre política y locura no era sin embargo novedosa. Ya la corriente alienista (que ubicaba la herencia y degeneración orgánica como causas mayores de los estados mentales patológicos) había defendido la estrecha vinculación entre las conmociones políticas y las conmociones mentales, y la revolución de 1848 había dado lugar a una amplia discusión sobre los diversos trastornos psíquicos que se imponían (a los individuos predispuestos orgánicamente para ello) como consecuencia de las perturbaciones sociales. Asimismo, se estableció una suerte de tipología de la enajenación de los dirigentes y participantes en los episodios revolucionarios. El doctor Theodor Groddek, padre del Groddek cercano a Freud y del que éste tomó el concepto del *ello*, llegó incluso a publicar en 1850 un trabajo titulado *De la Maladie démocratique, nouvelle espèce de folie*, expresando así la opinión de la época que equiparaba los tumultos populares revolucionarios con el estigma de la locura y la demencia de sus integrantes. No obstante, la nueva corriente de médicos psiquiatras apegados a las técnicas de hipnosis aportará una nueva óptica para encarar los lazos entre masa política y patología, rechazando así el determinismo “antipopular” y “antidemocrático” de sus antecesores en un contexto en el que la emergente III República reconocía al pueblo como actor político de pleno derecho.

²⁷⁶ En su libro *L'âge des foules*, Moscovici subraya la influencia que el trabajo de Le Bon desempeñó en personalidades como Roosevelt, Clemenceau, Mussolini o el mismo Hitler, los cuales, en distintos momentos, destacan la deuda que sus correspondientes ideologías y regímenes políticos mantenían con los planteamientos despejados por el autor francés. Ver Moscovici, *L'âge des foules*, op.cit. pp. 91-93

l'homme d'Etat qui veut, non pas les gouverner -la chose est devenue aujourd'hui bien difficile- mais tout au moins ne pas être trop complètement gouverné par elles.”

277

No podemos entrar aquí en un análisis detallado de los planteamientos del francés, pero baste mencionar que algunas de las aportaciones esenciales de su trabajo -de las que Freud se hará eco en su *Psicología de las masas y análisis del yo*- pasan por resaltar la *unidad mental* que atraviesa a las formaciones de masa, esto es, la configuración de una especie *de alma colectiva* que bajo el influjo de una serie de “excitantes” lograría equiparar el pensar, el actuar y el sentir de cada uno de sus miembros independientemente del pensar, actuar y sentir de los individuos considerados en una escala singular. El sustrato fundamental de ese acoplamiento homogéneo sería, según Le Bon, el *complejo de elementos inconscientes* y de residuos ancestrales que conforman el alma de la raza y que son reactivados toda vez que una masa se constituye²⁷⁸.

Desde luego, la toma en consideración de lo inconsciente como pieza central en los análisis de los fenómenos de multitud mereció la atención de Freud y supuso el punto de partida de su propia investigación (en donde, si bien reconoce la justicia de las apreciaciones del psicólogo francés, no dejará de resaltar las carencias de su interpretación y las diferencias que el inconsciente del psicoanálisis mantiene con el inconsciente defendido en el trabajo de Le Bon). La distancia fundamental se establece con la noción freudiana de lo reprimido y con el acento puesto sobre los diversos avatares atribuidos a la dinámica de los complejos pulsionales inconscientes, esto es, los distintos frentes tensionales que la metapsicología revela como propios de la vida anímica de los sujetos. Desde esta base metapsicológica Freud llevará a cabo su particular fenomenología de las masas incidiendo mucho más en el fenómeno de la intersubjetividad y en los mecanismos conscientes e inconscientes que la fundan (es decir, analizando lo que específicamente vincula a los individuos de una multitud) que en el abordaje de la masa concebida como un ente hipostasiado próximo a un nuevo individuo²⁷⁹.

²⁷⁷ Le Bon, G., *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 1991, p. 5

²⁷⁸ *Ibidem* p.12

²⁷⁹ Tal es la crítica que Kelsen realiza a los “psicólogos de masas” como Le Bon o Sighele, y que, según él, Freud evita con suma agudeza para ir al fondo del problema de los fenómenos de masa, esto es, el fundamento mismo del vínculo social entre los individuos. De acuerdo con el reputado jurista, Le Bon “ne se demande pas en quoi consiste au juste cette « liaison ». Or, avec cette question, Freud ne fait pas que déchirer le voile de l'« âme collective » hypostasiée, mais il fait du problème de la « foule » le problème de l'unité sociale du lien social en général”. En Kelsen, H., *La notion d'Etat et la psychologie sociale. À propos de la théorie freudienne des foules*, en *Revue Hermès*, num 2, “Masses et politique”, CNRS Editions, Paris, 1988, p.145

Con todo y a pesar de las diferencias, puede decirse que el trabajo de Le Bon -junto al de Gabriel Tarde del que después haremos referencia- constituye una lanzadera para la andadura freudiana en el tratamiento de lo social atravesado por el protagonismo creciente de las masas. Además de hallar en algunas de las revelaciones de estos autores un apoyo para sus propios planteamientos, las mismas sirvieron al psicoanalista para mostrar lo específicamente innovador que su teoría basada en lo inconsciente aportaba al estudio del hecho social (y diremos también, político) en su conjunto.

Hay que señalar que el contexto francés en el que se inserta la producción de estos trabajos estuvo ampliamente marcado por el episodio boulangista, movimiento político de carácter cesarista en el que la mezcla de nacionalismo y socialismo, así como su heterogéneo apoyo popular, constituyó un antecedente claro de los futuros gobiernos totalitarios en los que las masas -su vulnerabilidad a las estrategias de manipulación y control- jugarán un papel esencial²⁸⁰. En definitiva, si la última década del siglo XIX en la que emergieron los primeros trabajos de psicología de masas comenzaba a perfilar el paso de una sociedad de clases a una sociedad de masas (con su importante incidencia en la esfera del poder político), los años 20 y 30 del siglo siguiente -tiempo en el que proliferan los escritos freudianos centrados en los fenómenos colectivos- suponen la consolidación de esta nueva realidad social y la puesta en evidencia de la docilidad de las masas a nuevas formas de autoridad entretejidas entre la dictadura política-militar y el monopolio capitalista.

Así, los trabajos sobre psicología de masas y la particular arqueología que del nuevo fenómeno en ellos se establecía responderán a las modificaciones del contexto político social propias de los albores del siglo XX y aportarán un complejo no desdeñable de herramientas de interpretación de los nuevos flujos colectivos que servirán de revulsivo en la utilización política de los mismos y en los consiguientes acontecimientos que en el panorama europeo marcarán de forma definitiva a la sociedad política. En otras palabras, en tanto el hombre-masa se instalaba como elemento predominante en la realidad social y una nueva economía emergía ofreciendo un mundo lleno de promesas de felicidad democrática, el registro de lo común y su gestión política se fueron acoplando a los modernos modos de relación y

²⁸⁰ En el caso de la Viena de Freud, el partido populista cristiano-social dirigido por Lueger supuso igualmente un precedente político a los posteriores movimientos de masas totalitarios disfrazados de democracia y antisemitismo.

a sus alcances psicológicos, aplicando así sus proyectos de orden institucional y político a la lógica de masificación y de *exaltación de lo sensible* que estaban trazando las líneas y los cortes de la inédita geometría de la existencia contemporánea²⁸¹. En ella y frente a la anterior amenaza y recelo que habían inspirado durante el siglo anterior, las masas progresivamente desclasadas se mostraron vulnerables a la par que proclives a un poder de atributos quasi absolutos que parecía conocer la dinámica interna de su articulación deseante más profunda; un poder que, frente a la previa fragmentación de autoridades y del supuesto deambular de la dinámica colectiva, supo dibujar nuevos márgenes a la dominación subrayando en rojo lo que de irreductible en el hombre toca a la dependencia y a la servidumbre. Se observó pues que en un periodo de progreso sin precedentes de la ciencia, del pensamiento y de los modos de vida en general, una suerte de regresión se desplegaba en el acaecer colectivo, un retroceso hacia formas de comportamiento y de actuación más próximas de lo instintivo e irracional que parejas al imperio de la razón iluminada que había caracterizado al desarrollo de la modernidad avanzada. Los intelectuales de la época, en especial los psicólogos de masas a los que nos venimos refiriendo, no dejaron de prevenir sobre los peligros de este presunto trayecto invertido de la historia y de aclamar una necesaria investigación que mostrara los motivos y los posible remedios de la degradación a la que había conducido la superpotencia *del número*.

La intervención del pensamiento freudiano en esta apuesta de dilucidación de lo *siniestro* característico de las masas tenderá hacia un desmontaje analítico de la superestructura contemporánea para evidenciar lo estructural subyacente a la controvertida dinámica de la aglomeración, mostrando así, de acuerdo con su desafío a las disposiciones de saber y de poder preponderantes, lo inmutable que en cada individuo reverbera en toda configuración histórica de lo social. Su insistencia en lo invariable inconsciente del ser humano y en las implicaciones políticas de su “desocultamiento” será el acicate fundamental para toda una corriente de pensadores, artistas y filósofos que, desde los años 20 y sobre todo a partir de la irrupción de los totalitarismos, se volcarán en la tarea de revelar la dialéctica propia de la modernidad

²⁸¹ Esta nueva geometría de la existencia animada por una suerte de alienación/politización de lo sensible será una de las críticas más lúcidas y fundamentales del pensamiento de Benjamin a los regímenes totalitarios. En su célebre trabajo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, el filósofo alemán escribía que: “L’humanité, qui jadis avec Homère avait été objet de contemplation pour les dieux olympiens, l’est maintenant devenue pour elle-même. Son aliénation d’elle-même par elle-même a atteint ce degré qui lui fait vivre sa propre destruction comme une sensation esthétique de tout premier ordre. Voilà où en est l’esthétisation de la politique perpétrée par les doctrines totalitaires”. W. Benjamin, *L’œuvre d’art à l’époque de sa reproduction technique*, en *Écrits français*, Gallimard, coll. Folio, Paris, 1991 p.220

social y política y su incidencia en los modos de ordenación y control de los individuos. Los nombres de Wilhelm Reich, Bataille, Benjamin o Adorno, así como el grupo surrealista, entre otros, deben ser comprendidos en esta corriente de referencias freudianas a la que nos referimos.

No obstante, el reconocimiento esencial de esta influencia no impide que, como hemos apuntado más arriba, una buena parte del dispositivo teórico de Freud relativo a esta cuestión responda o haga eco a las aportaciones de sus contemporáneos, lo que hace que ciertos aspectos de su planteamiento deban ser comprendidos como una prolongación o una insistencia en lo que previamente o en el mismo momento se estaba sosteniendo en el registro del saber de lo colectivo. Para intentar entrever con más claridad esta lógica continuista a la vez que disruptiva mostraremos los aspectos fundamentales que hicieron de la política un asunto psicológico y de la psicología un asunto político, intentando con ello extraer lo particular de la contribución freudiana en el abordaje de una comunidad inscrita en lo que Ortega denominaba el *imperio político de las masas*.

5.3. Lo que *hace* masa: estructura libidinal de las formaciones colectivas

Hemos esbozado el acuerdo que Freud concede a determinados puntos del pensamiento de Le Bon desarrollado en su *Psychologie des Foules*. Por condensar buena parte de lo expuesto en su trabajo y por ser mencionadas literalmente en el propio texto freudiano, retomamos unas palabras del psicólogo francés en las que resume las características del individuo integrado en el seno de una multitud:

«Évanouissement de la personnalité consciente, prédominance de la personnalité inconsciente, orientation par voie de suggestion et de contagion des sentiments et des idées dans un même sens, tendance à transformer immédiatement en acte les idées suggérées (...) Il n'est plus lui-même mais un automate que sa volonté est devenue impuissante à guider. Par le fait seul qu'il fait partie d'une foule, l'homme descend donc plusieurs degrés sur l'échelle de la civilisation. Isolé, c'était peut-être un individu cultivé, en foule c'est un instinctif, par conséquent un barbare.»²⁸²

²⁸² Le Bon, G. op.cit. p.14

Se plantean aquí varias de las consideraciones básicas trabajadas en el momento por la *psychologie des foules*, a saber: la actuación predominante en los sujetos de mecanismos inconscientes; la utilización de las modernas técnicas psiquiátricas como herramientas explicativas del comportamiento imitativo, fascinado y aquiescente de los individuos integrados en la multitud; la inhibición de la faceta intelectual en pos de una primacía afectiva e instintual; o la regresión desencadenada como efecto característico del fenómeno masa. Freud reconoce la justicia de estos planteamientos y su proximidad con ciertos aspectos develados por el psicoanálisis pero no tarda en matizar que “en realidad, ninguna de las afirmaciones de este autor nos ofrece algo nuevo”. Bien por haber sido esbozadas anteriormente por otros autores (con el nombre de Sighele como especial referente), bien por la limitación que le atribuye a cierto número de sus explicaciones (“las consideraciones de Le Bon sobre los directores de multitudes y la naturaleza del prestigio no se hallan a la altura de su brillante descripción del alma colectiva”), lo cierto es que después de la extensa referencia al trabajo del francés que le sirve de introducción a su *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud parece relativizar la importancia y la repercusión de sus propuestas. Por otro lado, en el texto encontramos una mínima referencia a Tarde y a su defensa de la *imitación* como mecanismo explicativo de toda lógica social. La poca atención otorgada a las proposiciones del sociólogo francés resulta todavía más llamativa dada su severa aproximación a determinadas cuestiones consideradas como innovaciones específicamente freudianas²⁸³. A lo largo de nuestro desarrollo iremos haciendo mención a esta suerte de “afinidad accidental” y bien poco comentada entre ambos autores.

En el texto mencionado y después de hacer referencia a otros estudios en materia de psicología colectiva (junto con los anteriores se destacan especialmente las obras de McDougall y de Trotter), Freud aspira a trascender la tarea llevada a cabo por sus precursores (mostrar la modificación psíquica que la influencia de la masa impone al individuo) y a evidenciar los mecanismos en base a los cuales tal influencia se produce (mecanismos que finalmente van a traducir aquello que caracteriza a la masa como tal, es decir, a *lo que hace masa* aportándole su esencia). En este punto, la teoría

²⁸³ Ya hemos hecho mención en un capítulo anterior a la estrecha proximidad de ciertos aspectos del pensamiento freudiano con los trabajos de Tarde, anteriores en el tiempo en materia de psicología colectiva a los del primero. Esta ausencia de referencia en el texto de Freud es especialmente sorprendente en su obra *Psicología de las masas y análisis del yo*. La lógica interna de la autoridad, la fuente amorosa de la admiración y la obediencia o el rol central de la creencia y el deseo en la configuración de las masas analizadas por Freud aparecen expuestos previamente en *Les lois de l'imitation* publicado en 1890.

freudiana da un paso más que sus coetáneas para afirmar que lo que todas ellas han desatendido con relación al estudio de los agregados sociales no es nada menos que el núcleo de su configuración, y que ese núcleo tiene que ver con la lógica erótica libidinal de la que tan profundamente se ha ocupado el psicoanálisis.

“En la esencia del alma colectiva existen también relaciones amorosas (o para emplear una expresión neutra, lazos afectivos). Recordemos que los autores hasta ahora citados no hablan ni una sola palabra de esta cuestión. (...) Cuando el individuo englobado en la masa renuncia a lo que le es personal y se deja sugestionar por los otros, experimentamos la impresión de que lo hace por sentir en él la necesidad de hallarse de acuerdo con ellos y no en oposición a ellos; esto es, por amor a ellos (*ihnen zu Liebe*).”²⁸⁴

Aparece aquí ya esbozado un punto principal de la apuesta freudiana: la esencia de las masas reside en su estructura libidinal, esto es, en el complejo de lazos afectivos que las entrecruzan y que vinculan a los individuos entre sí de una manera más o menos consciente, más o menos decidida. Los fenómenos de la hipnosis y de la sugestión -tan sumamente utilizados por la psicología colectiva para explicar los fenómenos de obediencia y contagio afectivos- no apuntaban a la base última de su funcionamiento: el influjo del amor, la importancia del erotismo en la configuración de toda unidad social. En este momento Freud se encarga de matizar cómo lo que el psicoanálisis entiende por amor -*Eros* en su sentido más ampliado- supone un concepto en el que además de las tendencias sexuales participan otras manifestaciones que mantienen la esencia propia y reconocible de la expresión amorosa, tales como el “el amor del individuo a sí mismo o el amor paterno y filial, la amistad y el amor a la Humanidad en general, a objetos concretos o a ideas abstractas.”²⁸⁵ Este último tipo de energía amorosa (que Freud denomina de *fin sexual inhibido*) y que se opone a las tendencias narcisistas del individuo sería el soporte de los fenómenos colectivos y el substrato de los actos anímicos sociales, la corriente que explicaría las conexiones interindividuales que configuran una masa y su particular efecto psicológico. El “por amor a ellos” reconduce entonces a la cuestión de la alteridad y la dependencia como ejes

²⁸⁴ Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, en Obras completas, ed. RBA, Madrid, 2006, p.2578

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 2577

sustanciales que soportan tanto la constitución de la subjetividad humana como la posibilidad misma de una comunidad erigida sobre mecanismos lógico-afectivos siempre fluctuantes.

La dinámica económica de las pulsiones desarrollada por la metapsicología psicoanalítica postulaba ya el rol esencial del *otro* en las distintas localizaciones de la libido, resaltaba los diversos avatares que atraviesan a la lógica pulsional en la búsqueda de su satisfacción y señalaba la alquimia libidinal impuesta por ley y la cultura sin la cual la convivencia humana sería *intramitable*. De todo ello se extraía la falta de libertad del individuo, la constricción impuesta desde el exterior y ulteriormente interiorizada por aquél para devenir parte indispensable de su funcionamiento anímico. La instancia del *superyó/ideal del yo* (entonces indiferenciadas) era abordada por Freud como una suerte de representante psíquico de la ley, como el garante de la represión inducida por la cultura contra los requerimientos hostiles y destructivos de las pulsiones incompatibles con vida en común de los hombres. La misma conciencia moral -función primera del registro superyoico- era comprendida además como una variedad tópica de la angustia frente a la pérdida de amor de los primeros representantes de la autoridad para el sujeto, angustia en virtud de la cual aquél asumía la renuncia pulsional y la inhibición de su agresividad. A partir de aquí puede pensarse que la experiencia por parte del sujeto de sentir cubierta su cuota de amor reclamada (de manera más o menos comprometida) podría dispensarle de la asunción del trabajo de inhibición de sus exigencias destructivas y permitir así el despliegue de lo reprimido inconsciente acumulado y constreñido a lo largo de su proceso de incorporación a la vida de relación con los *otros*.

Este último proceso es precisamente el que Le Bon y buena parte de los estudiosos de la psicología de masas observaban en el individuo integrado en la multitud, un individuo que, por el mero influjo de la potencia anónima del número, difería en su actuar y en su sentir de aquél tomado aisladamente²⁸⁶. Abrigado por la masa, el sujeto lograría interrumpir el refrenamiento pulsional que en su vida de soledad le resultaba ineludible.

²⁸⁶ Le Bon, op. cit. p. 11-13

En estrecha coherencia con su labor arqueológica y mientras que la mayoría de sus contemporáneos coincidían en señalar la ausencia de responsabilidad que caracteriza a este sujeto de la masa, Freud intentará deconstruir esta afirmación para diseccionarla, es decir, para explicar el significado y el fundamento de tal irresponsabilidad compartida. Para ello va a acentuar el *destaponamiento* -en el individuo que entra a formar parte de una multitud configurada eróticamente- de las represiones e inhibiciones adquiridas por el influjo de la normativa social y en virtud del cual aparecerían el complejo de disposiciones inconscientes ceñido y maniatado por la coerción de la educación y la cultura. Es pues la energía erótica que se establece entre cada uno de los miembros de una masa (una energía de un carácter peculiar) la causa que provoca que, de un lado, el individuo ceda en su registro de libertad singular (acomodándose a lo común y homogéneo del grupo) y de otro se libere de las cadenas represivas que limitaban sus exigencias pulsionales.

Se revela de este modo un doble frente del hecho social-político: a la vez que impone una necesaria coacción al libre despliegue de la actividad deseante e inconsciente de los sujetos que lo integran (para evitar toda confrontación que implicase una amenaza para su mantenimiento), tal coacción incita al agrupamiento, a la mutualidad entre los particulares sin la que la comunidad sería extinguida y merced a la cual un efecto psicológico de masa se instala en la actividad anímica de cada individuo (permitiendo así el relajamiento de sus “tapones” pulsionales).

A partir de aquí, Freud particulariza ese enganche amoroso-afectivo que hace a la multitud para referirlo al proceso de *identificación* despejado a lo largo de su obra como uno de los mecanismos esenciales de la vida psíquica individual y como *la manifestación más temprana de un enlace afectivo a otra persona*²⁸⁷. Los lazos libidinales que estructuran a la masa otorgándole su característica esencial tejerían el itinerario de tal identificación, de ese enlace psicológicamente conformador de la subjetividad y postulado como elemento imprescindible en la configuración de la comunidad. Freud absorbe pues la terminología de la psicología colectiva referida a este dispositivo de vínculo social (la *imitación* de Tarde, la *sugestión* y el *contagio* de Le Bon, *inducción recíproca de las emociones* de McDougall) y extiende su vocabulario metapsicológico al terreno de la multitud.

²⁸⁷ Ver nuestro capítulo *De la metapsicología a lo metapolítico*

El fenómeno de la identificación, cuyo desarrollo ocupa el importante capítulo VII del escrito sobre *Psicología de las masas y análisis del yo*, se presenta entonces como el engranaje primario que articula la salida del sujeto de su *autorreferencialidad* para dirigirlo hacia la relación objetual, es decir, hacia el mapa de trazos colectivos que posibilitan y dan cuerpo a su sociabilidad. Por este motivo y dada su doble función de configurar el registro de lo anímico pulsional (la identificación es presentada como momento previo a la elección e investidura de objeto y como elemento eminentemente conformador de la identidad del *yo*) y de configurar el tejido de relaciones colectivas (de *significaciones sociales compartidas*, como diría Castoriadis), la identificación se instala en el centro del vínculo aporético entre lo socio-político y lo inconsciente²⁸⁸. Con todo ello y desde estos planteamientos es desde donde creemos se articula lo que podríamos llamar una *teoría política de la libido* en Freud, y con ésta, uno de los resortes teóricos esenciales en lo que defendemos como una metapolítica freudiana.

Así, con el abordaje del fenómeno de masas imperante en su contexto histórico y a partir de la búsqueda de las causas últimas de su estructuración, Freud estrecha la mutua pertenencia entre lo individual y lo político (entendido como configuración *polémica* de lo social) y, de este modo, la implicación irreductible entre ambos registros a partir de los procesos anímicos inconscientes develados por su metapsicología. En palabras de Gustavo Adolfo Ramos, en el texto freudiano se genera “un grand changement par rapport aux autres auteurs, un changement où la masse perd son étrangeté et gagne une genèse, et surtout, où la masse et l’individu gagnent une relation d’intériorité psychique si bien qu’ils peuvent être expliqués par les mêmes principes, ce qui donne un unité au phénomène humain”²⁸⁹.

Con la dilucidación del mecanismo de identificación y su incidencia en el registro colectivo, Freud se distancia de las consideraciones que atribuyen a la masa una suerte de estatuto autónomo (situado más allá e independientemente de la esfera individual) para tratarla como una formación interindividual resultado de la particular dinámica de los complejos pulsionales inconscientes que determinan la vida de los

²⁸⁸ La identificación con las construcciones discursivas provenientes del campo socio-político (de lo que Lacan llamará el Otro simbólico, localidad de origen del significante) se presenta como el mecanismo subjetivo primordial mediante el cual la división estructural del sujeto postulada por el psicoanálisis -su falta constitutiva y su consiguiente búsqueda de identidades estables- intentará ser colmada, al tiempo que sirve a todo significante político con pretensiones hegemónicas de resorte fundamental para imponer su particular contenido semántico a la realidad. Trataremos en detalle esta cuestión en la segunda parte de nuestro trabajo centrada en la incidencia política de la enseñanza de Lacan.

²⁸⁹ Ramos, G.A. *Le social dans la construction freudienne de la psychanalyse*, L’Harmattan, Paris, 1997. p. 165

hombres. Para apuntalar tal “efecto” de sentido y de *interioridad psíquica* entre el individuo y la masa aparece la segunda gran aportación freudiana al problema de lo colectivo: el hombre no es un animal gregario poseedor de un instinto primario que, de la misma manera que la conservación o la sexualidad, no sería susceptible de descomposición. Ésta es la opinión de Trotter, quien en una suerte de aplicación del principio aristotélico del *zoon politikon* atribuye a los sujetos una tendencia innata y casi atávica al gregarismo. Frente a esta posición e introduciendo un componente innovador en el pensamiento clásico de lo político en el hombre, Freud sostiene su carácter de *animal de horda*, es decir, de elemento constitutivo de una masa dirigida y administrada -política y psíquicamente- por un jefe.

“El enlace recíproco de los individuos de una masa es de la naturaleza de tal identificación basada en una amplia comunidad afectiva y podemos suponer que esta comunidad reposa en la modalidad de enlace con el caudillo.”²⁹⁰

Un doble enlace se despliega entonces en la constitución de una multitud: al vínculo horizontal entre sus miembros sustentado en una identificación de naturaleza afectiva se le atraviesa un vínculo vertical con un líder que, situado en la posición común de *ideal del yo* para cada uno de los individuos, activa y estimula el recíproco proceso identificatorio entre los iguales.

La insistencia en la importancia psíquica y política de la figura del jefe para la constitución de la masa inaugura una apuesta central de la metapolítica freudiana que, si bien se sitúa en la línea de determinados planteamientos históricos relativos a la autoridad, aportará una nueva concepción de incidencias enormes para la reflexión sobre la ideología política, la alineación y la emancipación propias de los fenómenos de dependencia social contemporáneos.

5.4. Masa y autoridad: *Panem et circenses* y *Ex labore proclives ad libidinem*

Desde los mismos orígenes del pensamiento político las masas constituyentes del conjunto de los muchos fueron pensadas bajo la necesaria dependencia de una autoridad sin la cual aquéllas se preveían incapaces de acción y de decisión. Identificada con la ignorancia y la irracionalidad, la multitud profana e inculta en

²⁹⁰ Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, op.cit. p. 2587

materia política y de gobierno necesitaba un jefe que marcara los cauces de la vida de la polis y fijase los patrones del *ethos comunitario*. Por ello es que, de alguna manera, el talante político de un pueblo ha venido la mayor parte de las veces identificado con el talante político de sus dirigentes. De ahí las palabras de Hobbes afirmando que *cuando falla la virtud de los pastores, falla la fe del pueblo*.

Tradicionalmente esta virtud del gobernante, más allá de implicar ciertas dotes de mando, de templanza y de razón, obligaba también al conocimiento de las estrategias necesarias para evitar el levantamiento o rebelión de las masas, es decir, implicaba la toma en consideración de los humores fluctuantes de estas últimas y un saber acerca de sus deseos y necesidades que, una vez calmadas, las mantendrían distraídas y alejadas de los asuntos públicos. “Y como se le entretenía con la pompa y pasatiempos de festivales y juegos públicos que se celebraban en honor de los dioses, sólo hacía falta darle pan para evitar que (el vulgo) estuviera descontento y murmurara y se amotinara contra el Estado”²⁹¹.

Tal fue una buena parte del secreto del éxito de ciertos gobernantes célebres de la historia, desde los emperadores romanos con Julio César a la cabeza hasta Luis XIV, pasando por el *Heliogabale* relatado por Artaud²⁹². La defensa de la necesidad de la ley y de una personalidad que desde su influencia coactiva obligue a su cumplimiento parece dar cuenta del hecho de que la razón es impotente a la pasión y que los hombres, por el mismo hecho de serlo, son seres que rehúyen al trabajo y propenden al placer²⁹³ (*ex labore proclives ad libidinem*). La cercanía de esta sentencia de Spinoza con las palabras de Freud en *El porvenir de una ilusión* es del todo estrecha:

“Dos propiedades de los seres humanos tienen la culpa de que las normas culturales sólo pueden conservarse mediante cierto grado de compulsión: la falta de amor al trabajo y que los argumentos nada pueden contra sus pasiones.”²⁹⁴

A partir de esta suerte de *eslóganes* altamente considerados por el pensamiento político (la supuesta incapacidad de las masas para hacerse cargo de los asuntos públicos y la tendencia irredimible del hombre a arrojar a la vida placentera y

²⁹¹ Hobbes, *Leviatán*, cap XII, op.cit. p. 108

²⁹² “Il donne au peuple tout ce qui lui importe: du pain et des jeux”, Artaud, A, *Heliogabale*, en *Oeuvres Complètes*, vol. VII. Gallimard, Paris, p. 105

²⁹³ Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Altaya, Buenos Aires, 1997. p. 353

²⁹⁴ Freud, *El Porvenir de una ilusión*, op.cit. p. 2963

despreocupada) puede situarse el problema de la autoridad y del sometimiento. La mayor parte de los autores preocupados por estas cuestiones han reflexionado mucho más sobre el apremiante requisito de un poder que controle los desvaríos de un pueblo que por definición carece de voluntad, o sobre la exigencia de liberar a ese pueblo de los yugos de sus opresores, que en los fundamentos de ese vínculo inevitable entre las masas y sus gobernantes. La corriente interesada en la psicología colectiva a la que nos venimos refiriendo en este capítulo acompañó el análisis del moderno fenómeno del *número* con el examen de los líderes que encabezaban a esas presencias masivas, y entre ambos, se ocupó de investigar el fundamento del especial ligamen que los relacionaba tensionalmente. Empieza así a emerger en los preludios del siglo XX una nueva terminología que habla del *prestigio*, el *carisma* o el *magnetismo* como de las realidades conceptuales que explican el funcionamiento de los líderes de masas y las causas del influjo que aquéllos inspiran sobre las últimas. El propio Le Bon dedica el capítulo III de la segunda parte de su obra a *les meneurs des foules et leurs moyens de persuasion* y abre la sección retomando la opinión tradicional que señala que « dès qu'un certain nombre d'être vivants sont réunis, qu'il s'agisse d'un troupeau d'animaux ou d'une foule d'hommes, ils se placent d'instinct sous l'autorité d'un chef, c'est-à-dire d'un meneur. »²⁹⁵. Tras asumir que las masas están atravesadas más por un deseo de servidumbre que de libertad, el francés se encamina a definir cómo los directores de multitudes se hacen cargo de semejante tendencia social y a través de qué medios logran extender su influencia. En este punto, la recurrencia en paralelo al fenómeno de la sugestión y la hipnosis, con la figura del hipnotizador como elemento clave, alcanza su punto máximo de aplicación. El poder del hipnotizador se compara con el poder misterioso del *prestigio*, cualidad ubicada como el resorte último de toda dominación e incluso como la causa central en la génesis de las grandes religiones, las grandes doctrinas y los grandes imperios.

Ya hemos mostrado cómo la aspiración de influir con su tratado psicológico en el dominio político, y más especialmente en la esfera de los gobernantes, fue explicitada por el propio Le Bon desde el comienzo de su escrito. No obstante, el lector no alcanza a comprender la lógica interna de esa supuesta fascinación magnética en base a la cual se explica la influencia eficaz de la autoridad sobre unas masas susceptibles a

²⁹⁵ Le Bon, op. cit. p. 69

la sugestión (tal será, por otro lado, la crítica de Freud a su descripción). Con el trabajo de Gabriel Tarde puede entreverse una aproximación más pulida respecto al mismo problema. Tarde sitúa al *prestige* en la base de la sociedad por un motivo concreto, a saber: porque « l'unilatéral a dû précéder le réciproque. Quoique cela puisse surprendre, sans un âge d'autorité, il n'y aurait jamais eu un âge de fraternité relative. »²⁹⁶ Todo el desarrollo tardeano relativo al magnetismo de la autoridad tiene este planteamiento por premisa, es decir, la relación inicialmente irreversible entre los muchos frente al Uno que les sirve de modelo. En otras palabras, el hombre es antes un animal de horda que un animal gregario. « Le père est et sera toujours le premier maître, le premier prêtre, le premier modèle du fils. Toute société, même aujourd'hui, commence par là. »²⁹⁷. Sorprendentemente estas palabras, que bien podrían pensarse salidas de la pluma freudiana, las leemos en *Les Lois de l'imitation* de 1890. Su carácter precursor con respecto al pensamiento de Freud es innegable. Tres décadas más tarde, en su trabajo de psicología colectiva, el vienés insiste en el rol determinante y conformador que los directores de masas desempeñan en la esencia de las mismas, un rol que sostenido en una posición de amor idealizado dará cuenta de la dinámica propia de los procesos inconscientes de la subjetividad humana y de la correspondiente historicidad en la configuración de los mismos. Es más, en este punto concreto que afecta a la cuestión de la autoridad y a su representación psíquica Freud señalará la conservación, en el individuo y la masa, de una impronta de pasado a través de huellas mnémicas inconscientes.

Con el tema de la autoridad, que no es otro que el tema del padre, se muestra así el proceso de regresión inherente al estado psicológico de una masa concebida como avatar de la horda primitiva. De ahí su carácter turbador y siniestro (*umheimlich*), el temple misterioso que la *foule* inspiraba a los poetas.

“El carácter inquietante y coercitivo de las formaciones colectivas, que se manifiesta en sus fenómenos de sugestión, puede ser atribuido a la afinidad de la masa con la horda primitiva, de la cual desciende. El caudillo es aún el temido padre primitivo (...) El padre primitivo es el ideal de la masa, y este ideal domina al individuo, sustituyéndose a su *ideal del yo*.”²⁹⁸

²⁹⁶ Tarde, G., *Les lois de l'imitation*, op.cit. p. 139

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 138

²⁹⁸ Freud, *Psicología de masas y análisis del yo*, op.cit. p. 2599

Del mismo modo que una parte de la personalidad del hombre primitivo pervive en cada sujeto individualmente considerado, la escena hórdica subsiste y se hace figura en el agrupamiento de la masa. Como entonces, el temido padre conjuga en su propia persona un afecto ambivalente de amor y de odio, representa el *tremendum* y el *fascinans* a cuyo influjo los hombres se abandonan. Es la encarnación ejemplar de la *crainte aimée*²⁹⁹ que, según Tarde, inspira el *Respect* de una persona sobre otras psicológica e inconscientemente polarizadas ante la impresión fascinante del amor hacia lo unilateral. La aportación freudiana, al estar basada en su desarrollo metapsicológico, remite estas consideraciones a los efectos colectivos de la instancia del *ideal del yo/superyó*³⁰⁰ y con ello aporta una explicación fundamental a las modificaciones psicológicas (constatadas por los autores de la época: contagio, sugestión, inducción afectiva, obediencia) que la masa dirigida por un líder impone sobre el individuo.

Para dar cuerpo y visibilidad a este planteamiento que extrapola al plano colectivo las exigencias tensionales libidinales que determinan la estructuración de la subjetividad humana, Freud recurre al caso de la iglesia y el ejército (tal como había hecho también Tarde) porque, según él, estas multitudes organizadas y protegidas contra la disgregación revelarían ciertas particularidades disimuladas u ocultas en otros grupos. Esto quiere decir que lo que el psicoanalista se propone es diseccionar la estructura de las formaciones sociales mostrando su fundamento, que no es otro que el carácter erótico de los vínculos entre sus miembros y el doble alcance que dicho erotismo tiene como destino: la identificación por idealización. En aquéllas se revela con alta clarividencia la lógica interna que soporta a una formación de masa, esto es, la ilusión de un jefe que ama a todos por igual y que, situado en el lugar del ideal, anima y refuerza el vínculo identificatorio entre cada uno de los individuos³⁰¹ (como ya había sido relatado en el mito freudiano de los orígenes). El arrepentimiento tras el asesinato del padre y su posterior *totemización* (correlativa a la interiorización de su figura idealizada y de sus conexas prohibiciones) habría sido la vía acordada por los

²⁹⁹ Tarde, G. *op. cit.* p.146

³⁰⁰ “El superyó cultural, a entera semejanza del individual, establece rígidos ideales cuya violación es castigada con la «angustia de conciencia». Aquí nos encontramos ante la curiosa situación de que los procesos psíquicos respectivos nos son más familiares, más accesibles a la consciencia, cuando los abordamos bajo su aspecto colectivo que cuando los estudiamos en el individuo. En éste sólo se expresan ruidosamente las agresiones del superyó, manifestadas como reproches al elevarse la tensión interna, mientras que sus exigencias mismas a menudo yacen inconscientes. Al llevarlas a la percepción consciente se comprueba que coinciden con los preceptos del respectivo superyó cultural.” Freud, *Malestar en la Cultura*, op.cit. p. 3065

³⁰¹ “En la Iglesia y en el Ejército (...) reina una misma ilusión, la ilusión de la presencia visible o invisible de un jefe que ama con igual amor a los miembros de la colectividad. (...) En el lazo que une a cada individuo con Cristo hemos de ver indiscutiblemente la causa que une a los individuos entre sí.” Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, op.cit. p.2578

hermanos para asegurar la comunidad frente a la amenaza de desintegración y poder así afianzar los lazos interindividuales entre ellos. De esta manera y como se ha intentado mostrar en el capítulo anterior, Freud postula una permanente dependencia de la ley (encarnación del padre) que desvela el fracaso que el psicoanalista atribuye a la autosuficiencia del principio fraternal (“la masa querrá siempre ser dominada por un poder ilimitado”) y la consiguiente necesidad de un principio de autoridad, lo que en otros términos implica que, para el pensamiento freudiano, todo reclamo de igualdad encuentra su fundamento y su apoyo en su relación con una diferencia (diferencia de doble rango que llamaremos *diferencia del Uno* -expresión del amo- y *diferencia del otro* -expresión del enemigo exterior requerido para la cohesión de un grupo). Dejando el análisis de este segundo alcance de la diferencia para el próximo epígrafe, conviene profundizar un poco más en las consecuencias políticas y psíquicas que la dependencia del Uno idealizado impone en el modo de ser de la masa.

5.5. El Gran Hombre

En varios momentos de la obra del vienes puede identificarse a este Uno con la figura del *Gran Hombre*. La progresiva insistencia de Freud en el apremio innato a los hombres de sentir el apoyo de una autoridad³⁰² se concreta en este emblema articulado especialmente en *Moisés y la religión monoteísta*. En este punto ocurre algo similar al ejercicio intelectual llevado a cabo con las masas, pues al psicoanalista no le importa tanto describir y precisar una definición unívoca del concepto como descubrir el modo mediante el cual el Gran Hombre afecta a los individuos, es decir, el mecanismo profundo que explica su influencia.

“Lo hace por dos caminos: el de su *personalidad* y el de la *idea* por la cual aboga. Esta idea puede acentuar una antigua figura del deseo de la masa, mostrarle una meta nueva del deseo o cautivarla de otra manera.”³⁰³

La autoridad toca pues al deseo de sus seguidores, marca sus márgenes, orienta su movimiento y fija su destino. Nueva apuesta de la metapolítica freudiana a partir de

³⁰² Son numerosas las referencias explícitas de este parecer desde los primeros textos freudianos. En un texto publicado en 1910 podemos leer: “Sabéis muy bien que la inmensa mayoría de los hombres es incapaz de vivir sin una autoridad en la que apoyarse, ni siquiera de formar un juicio independiente. El extraordinario incremento de las neurosis desde que las religiones han perdido su fuerza puede darnos una medida de la inestabilidad interior de los hombres y de su necesidad de un apoyo.” Freud, *Porvenir de la Terapia analítica*, op.cit. p. 1567

³⁰³ Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, op.cit. p. 106

su teoría política de la libido. El Gran Hombre alcanza y manosea lo más profundo del sujeto, sus flujos deseantes animados por la pulsión y presos de una permanente amenaza de insatisfacción consecuencia de los imperativos culturales.

Ya hemos subrayado la potencia que de acuerdo con en el texto de Freud puede atribuirse al deseo inconsciente en el campo social político³⁰⁴. Figura eminente del deseo, la autoridad del Gran Hombre se ofrece tanto como su *objeto* (el *Urvater* primitivo, por su potencia y su monopolio de las mujeres, ocupaba el objeto de deseo de todos los hijos), como su *garante* (el Padre devenido Ley a la cual el deseo se encomienda para verse confirmado. La prohibición y el deseo constituyen un par dialéctico). La figura paterna se erige así como polarizador del amor y como eje movilizador de ese deseo inconsciente que busca ser autorizado, magnetizado³⁰⁵. En base a esto, el Gran Hombre aparece dotado con los rasgos del padre, y con él, con el lugar que éste ocupa en la disposición psíquica de los individuos.

“El Gran Hombre es la autoridad por cuyo amor uno consume el logro, y puesto que a su vez él ejerce una acción eficiente merced a su semejanza con el padre, no cabe asombrarse de que en la psicología de las masas le corresponda el papel del superyó.³⁰⁶”

Por todo ello y dado el reconocimiento del importante papel que las grandes personalidades desempeñan en la vida anímica de los individuos y en la existencia colectiva -lo que, insistimos, revela el alcance político de las representaciones pulsionales y deseantes en la teoría freudiana-, no es de extrañar que frente a la degradación de la autoridad que Freud observa en su época, el vienés denuncie los riesgos inminentes de semejante situación (según él, ya observables en el territorio americano). La *miseria psicológica de las masas* se presenta como un peligro que acecha toda vez que la identificación libidinal entre los miembros de un colectivo no

³⁰⁴ “Toda historia de la civilización es una exposición de los caminos que emprenden los hombres para dominar sus deseos insatisfechos, según las exigencias de la realidad y las modificaciones en ella introducidas por los progresos técnicos.” Freud, en *Múltiple interés del psicoanálisis*, op.cit. p.1864. En esto Tarde también debe figurar como precursor, pues a lo largo de su trabajo ubica al deseo y a la creencia como las únicas fuerzas motoras que configuran la lógica social (basada en la imitación) y su evolución. « *La croyance et le désir* : voilà la substance et la force, voilà aussi les deux quantités psychologiques que l’analyse retrouve au fond de toutes qualités sensationnelles avec lesquelles elles se combinent ; et lorsque l’invention, puis l’imitation, s’en parent pour les organiser et les employer, ce sont là, pareillement, les vraies quantités sociales. » En *Les Lois de l’imitation*, op.cit. p. 205

³⁰⁵ Y de nuevo la referencia a Tarde se impone : « Le magnétiseur est prestigieux, cela dit tout. Cela signifie qu’il y a dans le magnétisé une certaine force potentielle de croyance et de désir immobilisé en souvenirs de tout genre, endormis mais non morts, que cette force aspire à s’actualiser, comme l’eau de d’étang à s’écouler, et que seul, par suite des circonstances singulières, le magnétiseur est en mesure de lui ouvrir ce débouché nécessaire ». *Les lois de l’imitation*, op.cit. p.138

³⁰⁶ Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, op.cit. p.113

venga respaldada por la grandeza que se espera de sus conductores. Siguiendo la senda de otros pensadores, para el inventor del psicoanálisis la virtud del rebaño depende de la virtud del pastor, de ahí la necesidad de “poner mayor cuidado que hasta ahora en la educación de un estamento superior de hombres de pensamiento autónomo que no puedan ser amedrentados y luchen por la verdad, sobre quienes recaería la conducción de las masas heterónomas”³⁰⁷. Encontramos aquí, en lo que a la figura de los gobernantes se refiere, a un Freud platonizado con ciertas dotes de hobbesianismo.

Subrayada la desigualdad innata e *ineliminable* entre los hombres y la correspondiente exigencia de una minoría encargada de conducir racionalmente a los muchos de la indiferencia, la cuestión de la obediencia y de sus presupuestos psicológicos queda cuanto menos planteada. Y con ella, como su límite más delicado, la problemática de la servidumbre aparece. Un individuo puede acatar las órdenes de un superior de manera voluntaria por considerar que, o bien aquél cuenta con una legitimidad que autoriza su decisión, o bien por reconocer que su experiencia y capacidad le facultan para obtener resultados más satisfactorios y beneficiarios que los que el obediente pudiera adquirir haciendo uso de su sola competencia. Podría hablarse entonces de un sometimiento racional del individuo (tal sería el caso de la obediencia ciudadana a las leyes, por ejemplo). Cuando el carácter voluntario de la subordinación desaparece emerge sin embargo la servidumbre, generalmente asociada a un carácter involuntario impuesto por la fuerza y teóricamente exento de satisfacción. No obstante, la historia del poder político muestra cómo entre estos dos extremos otras figuras son posibles en el marco de la relación entre el mando y la obediencia. El tan mentado texto de La Boétie se hizo portavoz denunciante de las servidumbres voluntarias que arrojaban a los pueblos a una situación de consentimiento de su propia opresión. Las causas que el joven francés del siglo XVI alegaba como justificación injustificable de semejante *vicio desgraciado* con el que describía la servidumbre voluntaria de los hombres apuntaron a la apatía, al desprecio de sí mismo y, sobre todo, al miedo de aquéllos a la libertad. Los requerimientos de la educación y la costumbre terminarían por empujarlos hacia la desnaturalización que supone en el ser humano el olvido de su libertad y el apego por la tiranía del Uno.

³⁰⁷ Freud, *Por qué la guerra*, op.cit. p. 196 La cita continúa como sigue: “No hace falta demostrar que los abusos de los poderes del Estado y la prohibición de pensar decretada por la Iglesia no favorecen una generación así. Lo ideal sería una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón”.

Freud, investigador incansable de la lógica interna a las pasiones humanas, abordó esta cuestión desde una reflexión que se le impuso desde el comienzo de sus investigaciones y que tomó cuerpo en su teoría de la libido: el empuje del amor y la exigencia de satisfacción de las pulsiones. Como factor eminente de civilización junto con la necesidad (Ananké), Eros desplegaba su influjo en la misma configuración de las relaciones serviles³⁰⁸. Aquí, de nuevo, los presupuestos psicológicos del mecanismo de la identificación se encuentran en el fondo de la explicación de la hostilidad contenida de los súbditos hacia sus yugos.

“La identificación de los oprimidos con la clase que los sojuzga y explota no es sino una pieza dentro de un engranaje más amplio. Por otra parte, pueden estar ligados a ella afectivamente y a pesar de su hostilidad contra los señores, verlos como su ideal. Si no existieran tales vínculos, *satisfactorios en el fondo*, sería incomprensible que un número hartado elevado de culturas pervivieran tanto tiempo a pesar de la hostilidad de las vastas masas.”³⁰⁹

Sin duda, también en Freud el fenómeno de la servidumbre voluntaria encuentra buena parte de sus motivos en los estragos que, en materia de sexualidad, la obstinación represora de la norma cultural impone en la vida anímica de los pueblos³¹⁰. La educación familiar, primer representante de la institución social compartida y exponente mayor del fenómeno de la dependencia de la autoridad patriarcal, implanta desde el nacimiento del individuo un sojuzgamiento de la libido que no tarda en producir consecuencias nefastas en su desarrollo y en la consideración de su libertad, de la que ni siquiera dispone plenamente para el establecimiento de su conciencia moral. La identificación con la figura paterna y su posterior interiorización como superyó del sujeto produce así una reproducción automática e inconsciente de la restricción pulsional y de la sujeción que la sociedad y sus delegados sancionan como sacrificio necesario -ideal de cultura- para la existencia comunitaria.

³⁰⁸ En este sentido recordamos lo expuesto en el capítulo sobre metapsicología y metapolítica, en el que se explicaba cómo son las mismas propiedades de las mociones pulsionales (su carácter viscoso, plástico, flotante, desplazable o metonimizable -su salto de un objeto de satisfacción a otro, especialmente cuando existe represión-, así como la posibilidad de desviarse de su fin -sublimación- o de quedarse fuertemente adherido a un objeto dado -fijación-), las que van a otorgar al deseo y a la propia pulsión que lo anima, su doble rasero político, es decir: su carácter emancipatorio y su carácter servil o sumiso.

³⁰⁹ Freud, *El Porvenir de una ilusión*, op.cit. p. 2966

³¹⁰ “Al limitar la actividad sexual de un pueblo, se incrementa en general la angustia vital y el miedo a la muerte, factores que perturban la capacidad individual del goce, suprimen la capacidad individual de arrostrar la muerte por la consecuencia de un fin, disminuyen el deseo de engendrar descendencia y excluyen, en fin, al pueblo o grupo del que se trate de toda participación en el porvenir”. Freud, *La moral sexual y la nerviosidad moderna*, en OC tomo II, RBA editores, Biblioteca de Psicoanálisis, Barcelona, 2006, p.1261

Con relación al tema de la estructuración de la masa y de sus presupuestos psíquicos que venimos tratando (el despliegue de una ligadura afectiva entre sus miembros atravesada por la idealización amorosa de un jefe), existe otro factor pulsional esencial sin cuya restricción y derivación la cohesión de la multitud y la cultura resultarían fallidas. Entramos así en el abordaje del segundo alcance de la diferencia a la que nos hemos referido previamente: la diferencia del *otro* paralela y simultánea a la diferencia del Uno ocupada por el Gran Hombre. Del mismo modo en el que este último funcionaba como polarizador del amor del sujeto, aquél se erigirá como polarizador esencial del odio y la hostilidad.

5.6. *Narcisismo de las pequeñas diferencias*

Desde los comienzos de la articulación del texto freudiano se explica cómo el mecanismo de represión y limitación de los impulsos libidinales alcanza igual y necesariamente a todo el complejo de inclinaciones hostiles que forman parte del dispensario afectivo del ser humano desde el momento en que se inserta en el mundo histórico-social³¹¹. El ineludible trato con los otros, que no siempre se establece de acuerdo a los deseos del individuo, produce y estimula una corriente de sentimientos adversos en los que la rivalidad y el odio se dan la mano con el amor y la ternura hacia la misma persona. Ya se ha mostrado cómo el padre es postulado como el inicial destinatario de la ambivalencia afectiva que caracteriza la primera expresión de la relación de alteridad para el sujeto, seguida probablemente del vínculo fraternal que constituye igualmente un exponente clave de este mecanismo propio a la duplicidad pulsional. En estos casos como en la posterior existencia social de los individuos tal complejo de impulsos hostiles y agresivos deberá ser contenido y limitado (bajo coacción de la norma cultural) en favor de la supervivencia de la comunidad, y en una menor escala, en aras de la cohesión de los distintos grupos de pertenencia en los que los hombres configuran sus procesos múltiples de identidad. Para la puesta a punto de este ejercicio de conjuración de los odios y de la rivalidad la influencia de la acción de los flujos eróticos -y de aquellos que los representan- será determinante.

³¹¹ “Los impulsos hostiles contra nuestros semejantes sucumben desde nuestra niñez individual, como desde la época infantil de la civilización humana, a iguales limitaciones y a la misma represión progresiva que nuestros impulsos sexuales.” Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, op.cit. p. 1085

A partir de estos presupuestos y reconociendo de nuevo la hostilidad original entre los hombres, Freud escribe:

“El sentimiento social reposa en la transformación de un sentimiento primitivamente hostil en un enlace positivo de naturaleza de una identificación (...) Esta transformación creemos observar que se efectúa bajo la influencia de un enlace común a base de ternura, a una persona exterior a la masa.”³¹²

El rol que en la cohesión de las masas ocupa la figura del jefe idealizado -el estatuto de una diferencia como presupuesto de la ligazón de los iguales- ha ocupado las páginas precedentes. Por otro lado y tomando a las formaciones religiosas como paradigma de un fenómeno que alcanza a las formaciones de masa en general, Freud va a afirmar que “toda religión, aunque se denomine religión de amor, ha de ser dura y sin amor para con todos aquellos que permanezcan fuera de ella”³¹³. Para el psicoanalista, toda religión y toda institución colectiva sustituta de la misma precisa pues para su cohesión (inspirada inicialmente en el amor) de un objeto externo en el cual puedan ser descargadas esos requerimientos hostiles de las pulsiones que en el seno de aquélla deben ser conjurados, siendo así que al permitir una salida satisfactoria a tales exigencias se aprieta y se refuerza la consistencia y satisfacción de los lazos internos en el grupo. Nos encontramos aquí ante la expresión colectiva de lo que en un texto de 1918 Freud había denominado *narcisismo de las pequeñas diferencias* para referirse a la “hostilidad que en todas las relaciones humanas vemos sobreponerse a los sentimientos de confraternidad, derrocando así el precepto general de amar al prójimo como a nosotros mismos.”³¹⁴

El *otro* como exutorio de las pulsiones agresivas cuenta así con una doble función: de un lado permite la liberación de este tipo de requerimientos afectivos y de otro contribuye a la satisfacción narcisista que al individuo le aporta la configuración de su *ideal de yo*, frente al cual ese *otro* representa un atentado. Percíbese con esto que el *otro del odio y la violencia* es entonces absolutamente necesario para el goce del individuo así como para su constitución subjetiva (quedando aquél por fuera de su registro de goce, se lo garantiza por contraste).

³¹² Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, op.cit. 2595

³¹³ *Ibidem*, p.2582

³¹⁴ Freud, *El tabú de la virginidad*, OC tomo III, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, Barcelona, 2006, p. 2448

En el plano social correspondiente al fenómeno de masas el requisito de la alteridad se hace más explícito, y de este modo, el rendimiento político del acto de segregación encuentra todo su sentido. Ya hemos hecho referencia en el capítulo IV a la cuestión del sacrificio del chivo expiatorio como medio eficaz al que los pueblos primitivos recurrían para purgar sus culpas y purificar la comunidad. Al mismo tiempo que se le atribuía la responsabilidad por los males y desgracias del grupo, el exterminio del animal era concebido como una especie de curación. Veneno y remedio constituyen pues la *coincidentia oppositorum* de esta construcción victimal que encuentra su paralelo griego en la figura del *pharmakos*, individuo llevado fuera de la ciudad por encarnar la causa de sus calamidades y suponer su sacrificio una *therapeia* para la polis. Siendo expulsado y destruido, polarizando toda violencia, el *pharmakos* aporta a la comunidad política un alivio y un pretexto, una localidad afectiva que relegada al exterior otorga un beneficio para el interior del grupo.

Fenómeno trabajado por distintos pensadores de lo político (desde Platón hasta Callois, Girard o el propio Derrida, quien acuñará el feliz concepto de *exterior constitutivo*), Freud no permanece ajeno a la importancia del *afuera* en la consolidación de la agrupación colectiva. Sin embargo, en la obra freudiana ese *afuera* es un principio subsidiario de la masa que amalgama en su designación la carga de una premisa implicada de carácter psíquico y político.

“Evidentemente, al hombre no le resulta fácil renunciar a la satisfacción de estas tendencias agresivas suyas; no se siente nada a gusto sin esa satisfacción. Por otra parte, un núcleo cultural más restringido ofrece la muy apreciable ventaja de permitir la satisfacción de este instinto mediante la hostilidad frente a los seres que han quedado excluidos de aquél. Siempre se podrá vincular amorosamente entre sí a mayor número de hombres, con la condición de que sobren otros en quienes descargar los golpes. (...) Podemos considerar (este fenómeno) como un medio para satisfacer, cómoda y más o menos inofensivamente, las tendencias agresivas, facilitándose así la cohesión entre los miembros de la comunidad.”³¹⁵

La incidencia política de este planteamiento resulta evidente, aunque no por ello Freud

³¹⁵ Freud, *Malestar en la cultura*, op.cit. 3047-3048

deja de buscar un ejemplo práctico para ilustrarlo: el caso de las formaciones socialistas y bolcheviques. El estigma burgués fijado por los grupos de los soviets y elevado a paradigma de ideología del partido ponía en evidencia los beneficios de cohesión que la designación de un enemigo -la designación del *pharmakos* burgués- otorgaba a las masas políticas. Ya sabemos que su paralelo exacerbado se encontró en la figura del judío exterminado por los nazis y concebido como veneno para la comunidad de sangre aria. En todo caso, mencionando en varias ocasiones el ejemplo bolchevique (paralelo al de la religión), Freud no buscaba otra cosa que apoyar, desde la realidad explícita de los hechos, lo que se le imponía como un descubrimiento teórico ineludible: el fundamento pulsional *erótico* y *erítico* de las configuraciones culturales del hombre. La masa no puede pues funcionar sin un exutorio para las disposiciones agresivas y violentas de sus integrantes, sin un oponente devenido enemigo y pretexto comprometido para las exigencias pulsionales imposibles de satisfacer en el interior del grupo. Un *otro* de la diferencia que termina de reforzar la identificación por idealización del Uno entre los iguales (la polarización de un común erótico se completa con la polarización opuesta de un común erítico) y que, de este modo, aporta el elemento final para la comprensión de la esencia de la masa (aunque también, como se ha apuntado, de la unidad social) y de sus presupuestos psicológicos inconscientes.

Al menos cuatro elementos organizan entonces la conformación psíquica y política de una masa en el planteamiento freudiano: dos colocados en posición de igualdad recíproca, un tercero diferente elevado a la posición de ideal y un cuarto segregado como exterior constitutivo, como *pharmakos*³¹⁶.

Con todo, el llamado *narcisismo de las pequeñas diferencias* (problemática que conviene comprender como parte integrante de la teoría freudiana de la afectividad) muestra otra nueva veta del alcance político de la metapsicología y refuerza nuestra hipótesis relativa al reconocimiento de una teoría política de la libido en la obra de Freud. No obstante, quisiéramos en este punto exponer una dificultad. La pulsión de

³¹⁶ Para un desarrollo preciso de este planteamiento freudiano y de sus consecuencias para el pensamiento político de la comunidad, véase Juan Bautista Ritvo, *Individuo, masa, comunidad*, Buenos Aires, ed. Mar por Medio, 2011.

muerte freudiana se plantea aquí desde dos perspectivas o direcciones, una exterior y otra interior. La pulsión de muerte deviene pulsión de destrucción cuando es dirigida hacia los objetos exteriores, mientras que su desviación hacia el interior del sujeto es traducida como masoquismo moral gestionado por el superyó. A partir de la exposición sobre las masas que venimos estableciendo a lo largo de este capítulo puede pensarse que Freud parece atender mucho más a esa vertiente exterior-objetual de la dinámica pulsional que a una descripción minuciosa de su lógica interna y de sus condiciones de goce. Pero si partimos del principio metapsicológico de que el fin de las pulsiones es su satisfacción y que las mismas deben ser situadas como fundamento de las construcciones ético-políticas de la sociedad, habría que determinar el enclave preciso del goce psíquico que esa pulsión de muerte aporta en las formaciones de masa. Del texto freudiano extraemos que la satisfacción de esta vertiente pulsional se obtendría, por un lado, en la hostilización y el odio al excluido (el *pharmakos* personificado en las figuras del burgués, el judío o el comunista, por ejemplo) que permite eludir la posibilidad de que esa descarga agresiva se dirija hacia el interior del propio grupo o de su representante; y por otro lado, a través de la introyección de esta pulsión de agresión hacia el interior de los propios sujetos, instalándose allí para su satisfacción con el ropaje de la culpa, el castigo o la angustia. Aquí se confirma que el soporte de la sujeción y de la permanencia prolongada en una situación de opresión colectiva no es otro que el soporte pulsional en su satisfacción compensatoria, cuyo éxito residiría entonces en el acento puesto sobre el empuje del afecto personificado (el *por amor a alguien* y el *por odio a alguien*) en detrimento lo que podría denominarse un interés objetivo.

No obstante, si bien a lo largo de los trabajos de Freud se acentúa el aporte satisfactorio del vínculo que muchas veces se establece entre opresores y oprimidos, o entre los dirigentes y sus masas, tal satisfacción parece quedar referida a los componentes libidinales que articulan los procesos de identificación e idealización del líder. La mención de una tendencia masoquista de orden psíquico-político manifiesta en el alma colectiva de las masas no termina de profundizarse. Esta especie de laguna en el psicoanálisis freudiano (laguna no es pozo vacío) pensamos que va a quedar ampliamente completada con los desarrollos de Lacan y su interpretación personal del pensamiento del vienés, en donde los conceptos de *plus-de-goce* y la insistencia en los

requerimientos inconscientes de la pulsión de muerte tramitada por el superyó serán definitivos en lo que defendemos como una metapolítica del psicoanálisis.

Hay que decir que Wilhelm Reich realizó ya una aportación inestimable en la comprensión del ensamblaje de flujos psíquicos y políticos participante en la estructuración de las masas, y más especialmente, en las cotas de satisfacción inconscientes (exponentes no sólo de Eros, sino también del fanático Tánatos) que el individuo-masa obtiene de su abandono a la vejación y al sometimiento político. Siendo uno de los primeros pensadores en remarcar expresamente la mutua pertenencia de lo económico político y lo económico libidinal, así como su reproducción estructural por medio de la ideología patriarcal y represiva, Reich no dudará en ubicar el *más allá del principio del placer* freudiano como el mecanismo revelador de la estructura irracional propia de las masas del fascismo. Por ello, por la cuota de satisfacción pulsional que las mismas obtuvieron de su consentimiento a una política del horror y de la sumisión, el autor alemán no dudará en echarles la culpa³¹⁷.

5.7. Totalitarismo y existencia crepuscular de las masas

Con el fenómeno de los totalitarismos los peores presentimientos en torno a la estructura psíquica de las masas se vieron confirmados. En este sentido, han sido muchas las ocasiones en las que se ha señalado el carácter casi profético de las reflexiones freudianas en la materia. La definitiva fragmentación de la dinámica de clases y la progresiva generalización de procesos de masificación en todas las esferas de la sociedad pusieron en evidencia la vulnerabilidad de las masas homogéneas y desafectadas de sentido social al influjo magnético y alienante de una autoridad castradora y omnipotente. El individuo-masa se coaguló definitivamente con ese tipo medio inercial criticado por Ortega y por tantos otros autores del momento; se sumergió en una *existencia crepuscular*³¹⁸ desprovista de todo atributo particular y

³¹⁷ “Les adjudicamos a las masas toda la responsabilidad por cualquier proceso social. Exigimos su responsabilidad y combatimos su falta de responsabilidad. Les echamos la culpa.” Reich, W. *Psicología de las masas del fascismo*, ed. Bruguera, Barcelona, 1990. p.66

³¹⁸ “L’homme moyen dépourvu de physionomie, l’homme qui présente l’insignifiance « physionomie de l’époque » et qui se distingue si peu de son voisin qu’une photographie se distingue d’une autre photographie dans un vieil album, cet homme est

abandonada a la satisfacción garantizada de sus pulsiones. Así como Benjamin hablaba de la pérdida del *aura* en las obras de arte, el aura de los individuos, su envoltura singular, fue triturada por la reproducción técnica y social que puso en evidencia el triunfo de lo igual sobre lo irrepetible, de la estandarización de lo único sobre lo incommensurable de cada uno³¹⁹. La propaganda y el desarrollo de los medios de comunicación de masas contribuyeron definitivamente al apareamiento de lo psíquico y lo político y a la extensión de un sonambulismo social que basculaba entre la exaltación hiperestésica de los sentidos y la parálisis anestésica del conformismo. Las masas ya no eran sólo los dominados, sino los *dominados que ya no se oponían*³²⁰.

Los mecanismos develados por Freud en su arqueología del fenómeno de masas (su estructura libidinal articulada por un doble proceso vincular: la identificación entre sus miembros a partir de la idealización de un jefe) adquirieron un alcance y una materialidad definitivos. Prueba de ello es que el psicoanálisis se convirtió en un instrumento de lectura imprescindible para la comprensión de la nueva gramática política que estaba escribiendo el acontecimiento totalitario y de la consiguiente permeabilidad de los deseos inconscientes a las estrategias de la autoridad y la propaganda³²¹. En definitiva, se mostró en carne viva cómo la ausencia de un *ensanchamiento de conciencia* en los individuos, o en otras palabras, cómo el recubrimiento de lo colectivo por el manto del *ello* pulsional, conducía irreparablemente a la enajenación de las masas presas de sus propios reclamos inconscientes. El *yo* no advino y la imposición del *ello* hizo fracasar al trabajo de cohesión de la cultura.

Las masas personificaron así la explosión de un *hiatus irrationalis* entre el sujeto aislado y la *Kultur*. Lo psíquico inconsciente se puso al servicio de una estrategia

retombé dans la pure existence crépusculaire des animaux dans leur troupeau, loin de tout élan de connaissance, loin de toute participation ; sa nature végétative et animal a pris le dessus, et quoiqu'il pense, projette ou entreprenne, dans l'action ou dans la simple représentation, pour ou contre son environnement, il est retombé dans une existence instinctuelle, il ne recherche plus que la satisfaction immédiate de ses pulsions, il s'inscrit dans le cadre de l'environnement donné, des conditions données *hic et nunc*, que son existence crépusculaire lui commande d'accepter ». Broch, Hernan, *Théorie de la folie de masses*, ed. de l'Éclat, Paris, 2008, p. 127

³¹⁹ Benjamin, W. *Discursos interrumpidos*, ed. Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 24-25

³²⁰ Marcuse, H. *Psicoanálisis y política*, ed. Península, Barcelona, 1973. p. 67

³²¹ En este sentido cabe enmarcar, entre otros, los trabajos de Adorno "Ensayo sobre la propaganda fascista" o de Bataille "Estructura psicológica del fascismo", ambos de profundo influjo freudiano en su abordaje del fenómeno de masas.

política de dominación y de muerte que, sin reconocerlo, utilizaba al primero (hecho cuerpo en el hombre-masa) como arsenal de combate contra sí mismo. La masa, ese *modo de ser hombre*³²², fulminó su existencia desde la base misma de su estructura, de lo inmutable propio de la dinámica pulsional que le sirvió de palanca para cambiar para siempre la historia de la humanidad. El pueblo, sustrato de la presencia masiva cantado por los poetas como adorador del fuego, se condenó a su propio arder, político y pulsional, si puede decirse. Y frente al *bello horror* que las masas incendiarias -prestan a la chispa revolucionaria- habían sugerido a Benjamin un 14 de julio en París, aquellas que protagonizaron la escena totalitaria -prestan a la chispa mortal- no inspiraron más que miseria y consternación.

La arqueología del fenómeno colectivo llevada a cabo por el fundador del psicoanálisis será por ello definitiva para abordar ese horror que, a la vez que encauzó el movimiento de la multitud, se develó como un componente inalienable del inconsciente de los hombres.

³²² Ortega, *La rebelión de las masas*, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 91

CAPÍTULO VI. FIGURA 4: EL DESEO Y LO POLÍTICO

El alma fornica (S. Agustín)
Il existe à la base de la vie humaine, un principe d'insuffisance (Bataille)
Toute malaise de la culture est malaise du désir (Lacan)

I Parte:

6.1. Ética y política del deseo griego

Hablar de la recíproca implicación del deseo y la ciudad supone reconocer, siguiendo el planteamiento abierto por los Antiguos, el efecto que los afectos imponen en la esfera de los asuntos humanos. La regulación política de este mutuo pertenecerse (afectarse) del deseo y la polis no viene sino a subrayar la íntima y aporética relación de toda subjetividad particular con la configuración de todo espacio de subjetividad pública, una regulación que se presenta como particularmente apremiante toda vez que el acceso a ese espacio público tenga por condición determinados presupuestos ligados al ámbito de lo privado. La inscripción del tratamiento de las estructuras afectivas del alma en los distintos dispositivos discursivos propios de cada época muestra que, como bien se encargó de señalar Foucault, una historia de la sexualidad puede poner de manifiesto el alcance ético-político de una experiencia tan singular y envolvente como es la del deseo. La correlación entre los dominios del saber, los tipos de normatividad y las formas de subjetividad características de un período histórico encuentran pues en la producción deseante un elemento clave que permite develar el entramado de relaciones visibles e invisibles que se tejen entre el individuo y lo social. Desde esta perspectiva se comprende la insistencia histórica del poder y de sus soportes institucionales por coordinar la manera de desear de los hombres y por tematizar sus objetos de deseo, pues si bien éstos varían según las significaciones sociales dominantes (el universo de sentido y de representaciones imperante y contingente que define a cada sociedad en un momento dado de su historia), el flujo deseante y su carácter productivo se mantiene como elemento invariante en su relación dialéctica con campo de lo social.

De este complejo de vínculos implicados entre el deseo y la polis se dieron perfecta cuenta los poetas y filósofos de la Grecia clásica. Conviene matizar la amplia terminología que encontramos en los textos griegos ocupados en abordar la disposición deseante en el hombre y la estructura de su alma, una multiplicidad de nociones que encuentra su raíz y primera aproximación en la dimensión del *thumos*. Palabra clave, como veremos, en el pensamiento de Platón, el *thumos* podría traducirse como principio ardiente, arrebató *hacia* y *contra* algo, fuerza activa y vital de la disposición de la psique del hombre. La encontramos presente en términos tales como *epithumia* (apetito o concupiscencia) o *prothumia* (celo ardiente), así como en la *euthumia* o estado normal del alma abanderado por la ética de Demócrito y reformulado posteriormente en la *tranquillitas animi* de Séneca.

En todo caso, la relación entre el *thumos* y la psique parece recubrirse a lo largo de la reflexión griega desde sus mismos comienzos, hallando ya ciertas referencias en el marco de la poesía y del pensamiento presocrático. E. Rohde muestra en su vasto trabajo "Psyché. La culture de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité", cómo para la opinión popular recogida en determinados pasajes de Homero, la *psique* era entendida como una especie de fuerza particular, espiritual y corporal, instalada en el hombre en calidad de un "segundo yo" y cuya existencia se manifestaba en los momentos de vulnerabilidad del "yo visible" asociado con la conciencia, esto es, en los sueños, los desvanecimientos o estados de éxtasis³²³. Esta especie de fuerza misteriosa y casi mística será a su vez considerada por los primeros filósofos interesados en los elementos primitivos y simples del Universo, para los que la psique quedará ligada con un principio vital de movimiento inherente a todas las cosas y, como tal, con la fuerza esencial del devenir.

De acuerdo con Rohde, para estos filósofos la psique así concebida

"c'est tout autre chose que la psyché de la croyance populaire. (...) La psyché de ces philosophes comprend les facultés de pensée, de désir, de volonté, en un mot les facultés du *thumos*, terme qui n'a de correspondant dans aucune autre langue."³²⁴

Esta identificación del *thumos* como atributo esencial del alma, inscrito como fuerza del devenir y causa de movimiento, ocupará un lugar determinante en el pensamiento

³²³ Erwin Rohde, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*. Bibl. des Introuvables, Paris, 1999, p.379

³²⁴ *Ibidem*

de Parménides, Heráclito o Demócrito, quienes en una elaboración de la psique confinada en los horizontes de lo mítico-poético, lo psíquico y lo fisiológico, sentarán las pautas de las elaboraciones sistemáticas sobre la estructura del alma en la filosofía de Platón y Aristóteles.

En todo caso y más allá de la diversidad de enfoques relativos al *thumos* en su relación con la psique pensamos que lo importante es retener, en el planteamiento griego, el rasgo de fuerza en movimiento que lo atraviesa, su naturaleza impetuosa, *eruptiva*, de flujos circulantes, diríamos, intensiva y oscilante. Estas determinaciones coinciden con la definición clásica del *pathos*, componente irracional e irreducible de la esencia más propia del hombre y que, como tal, constituye el punto de partida de toda aproximación filosófica al estudio de la subjetividad y de sus implicaciones ético-políticas³²⁵. Las contradicciones inherentes al alma, su vulnerabilidad al conflicto interior y la manifestación colectiva de sus turbulencias (con el consiguiente riesgo para la polis-una) no son sino la consecuencia inmediata de ese principio ardiente, *thumos*, que constituye el fundamento del deseo griego y del alma misma.

Al lado del *thumos* y sus derivados (especialmente *epithumia*, de donde se deducen las exigencias sexuales del cuerpo) jugarán un papel esencial en el planteamiento del registro afectivo humano *eros* y *philia*, el amor y la amistad, concepciones que van a definir lo que podríamos llamar el modelo de excelencia amorosa en Grecia (el amor homosexual), cuyas implicaciones ético políticas son determinantes en la comprensión del deseo que nos ocupa. En este sentido y como veremos ilustrado en el *Banquete* de Platón, si el amor entre hombres -*erastés* y *erómenos*- ocupa un lugar privilegiado en el pensamiento griego sobre los vínculos interhumanos hasta el punto de constituir un *hecho de cultura*³²⁶, y más precisamente, un modelo de virtud ética ligada con aquello que Foucault llamó *las técnicas de sí* (y que tiene que ver con una estructura de virilidad-actividad del sujeto moral y político postulado); si esto es así, entonces, la lógica deseante que enmarca este tipo de intersubjetividad³²⁷ deberá ser abordada como paradigma del *deseo deseable* en el pensamiento griego. Dejamos la

³²⁵ Esta naturaleza eruptiva, oscilante y asociada a un principio de movimiento, será el trazo común a la libido freudiana y a la noción de deseo inconsciente postulada tanto por Lacan como por Deleuze y Guattari, y que más adelante detallaremos.

³²⁶ Lacan, J., *Le transfert*, Seuil, Paris, 2001, p. 43

³²⁷ En efecto, veremos este modelo intersubjetivo ilustrado en las figuras de Sócrates y Alcibiades en el *Banquete*, donde asistimos a un trasbordo continuo de *eros* a *epithumia* (del amor al deseo) hasta el punto de recubrirse el uno en el otro y compartir una misma estructura "de falta".

cuestión abierta por el momento esperando que el desarrollo de nuestro planteamiento aporte progresivamente ciertas pistas para abordar la problemática.

En cualquier caso, una idea nos parece clara para nuestra investigación: la recurrente referencia en los textos griegos a la gama de *elaboraciones libidinales* que caracteriza al registro irracional de la existencia individual guarda una íntima relación con el estudio filosófico de la gama de elaboraciones políticas que determinan la existencia colectiva en el marco de la polis. No se puede entender el saber político despejado en la Grecia del siglo IV a.C. sin tener en cuenta todo el esfuerzo equidistante de saber deseante sobre el cual el primero se elabora. De hecho, la estrecha implicación de lo individual y lo colectivo puesta de manifiesto en las recurrentes analogías entre la psique y la polis descritas en los textos de Platón y Aristóteles³²⁸ hace de toda problemática política una problemática ligada al deseo y a sus disposiciones.

Como hemos señalado, el *thumos* y sus distintas facultades constituirán un motivo elemental del discurso filosófico de estos autores, quienes en sus respectivas elaboraciones van a contribuir a lo que, de nuevo con Foucault, podríamos llamar una *economía política del deseo*, a saber: la inscripción de esta facultad primera del alma en un régimen de saber-poder que condiciona la subjetividad griega y sin la cual no se comprende su pensamiento en torno a lo político. La clave, pensamos, consiste en mostrar cuál es el estatuto otorgado al deseo en su mutuo involucrarse con el espacio público y de poder tal y como es concebido en el período clásico; develar su categoría de presupuesto de toda ética y de toda política e intentar mostrar con ello cómo eso que Spinoza consideraba la esencia del ser del hombre constituye a su vez la esencia de lo político y de su configuración ética.

Por otro lado, la hipótesis de lo inconsciente atribuida al deseo en su implicación fundamental con la estructura del lenguaje supondrá, pensamos, un paso fundamental en la comprensión de la relación implicada entre lo psíquico y lo colectivo, así como un elemento determinante para pensar la *doblez* que caracteriza a toda economía política y a su resorte subjetivo.

6.1.1. Sujeto del deseo, sujeto de lo político

³²⁸ Ver nuestro capítulo II

Nuestro punto de articulación será la siguiente hipótesis: *el sujeto del deseo es el presupuesto del sujeto ético y del sujeto político en Grecia*, o dicho de otra manera, el fundamento de la ética y de la política (el principio desde el cual ambos dominios son elaborados y pensados) no es otro que el principio deseante.

El estudio y determinación de la virtud ciudadana (no hay virtud posible para el excluido de la participación libre en la polis) supone el estudio y determinación de lo más íntimo del hombre, esto es, las tendencias y estructuración afectiva de su alma. Si la libertad constituye el bien máspreciado para un griego de pleno derecho, su alcance y ejercicio pasa por una serie de requisitos en las que un específico "saber hacer" con el deseo se impone como condición primera. Nos encontramos pues con lo que podríamos llamar una *lógica condicional* de acceso al terreno de lo político. Si el correcto cumplimiento y realización de las necesidades propias del estrato familiar y privado del *oikos* es la antesala insoslayable del correcto cumplimiento y realización de las necesidades requeridas por el espacio público, previo al primero y requisito de su posibilidad se sitúa la correcta ordenación y entrenamiento (*askesis*) de las disposiciones de la psique, y dentro de ellas, la lógica particular del deseo y sus exigencias ocupa una dedicación prioritaria. En este sentido, la distinción introducida por Foucault en *L'usage des plaisirs* a propósito de la moral -su vertiente codificada ligada a los códigos de comportamiento y de sanción (*juridificación* de la experiencia) y su vertiente ética asociada a formas de subjetivación y prácticas de sí (*estetización* de la experiencia)- nos sirve para aproximarnos a esa lógica condicional de acceso a la libertad griega en la que más que una codificación sancionadora de las coordenadas del deseo, nos encontramos con una estilización coordinada de sus exigencias que conduce a una estética pulida de la existencia política.

En palabras del filósofo francés:

"Assurer la direction de soi-même, exercer la direction de sa maison, participer au gouvernement de la cité sont trois pratiques du même type (...)

La *askesis* morale fait partie de la *paideia* de l'homme libre qui a un rôle à jouer dans la cité et par rapport aux autres."³²⁹

Los apetitos y placeres del alma y del cuerpo tienen que ser depurados para limitar sus peligros e impedir así el entrabe del ser y su caída en el reino bestial de la

³²⁹ Foucault, M., *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984 p. 89

servidumbre. El "buen uso" del deseo precisa pues de un entrenamiento (*askesis*) orientado a la continencia (*enkrateia*), necesita una preparación que apunte a la virtud temperante (*sophrosyne*) propia de los seres libres que pueden gobernar de acuerdo con la justicia y la armonía oponiéndose a la desmesura (*hybris*) en la psique y en la polis. *La maîtrise de soi et des autres se forme en même temps*³³⁰, señala Foucault comentando la configuración ética griega.

En este sentido, el tratamiento del deseo abre el espacio de la alteridad y de su organización, condiciona la gestión política de la intersubjetividad y perfila la asignación de roles en la polis. El tirano y el esclavo, por ejemplo, comparten una misma ordenación subjetiva: los deseos y apetitos son primeros con respecto a la razón. El tirano es el que sometido al despotismo de sus propios deseos gobierna injustamente. La esclavitud comienza entonces en el terreno del *pathos* y la obediencia reclamada al esclavo por su dueño es una consecuencia directa de la sujeción inmoral del primero a sus propios deseos y apetitos, lo que traduce la insubordinación del cuerpo a la necesaria autoridad del alma y la razón. Es por tanto en el marco del individuo particular donde la adecuación de la lógica de mando y obediencia que organiza políticamente la ciudad puede ser dilucidada.

“Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos.”³³¹

La alteración de las funciones que de acuerdo con la naturaleza y la utilidad son atribuidas a cada una de las partes (subordinación del cuerpo al alma y del deseo al intelecto y la razón) no puede sino conducir a la bestialidad del hombre particular o al destino trágico del héroe. Esta doble determinación trágica y bestial del triunfo de las tendencias deseantes en el seno de la ciudad va a quedar puesta de manifiesto en la distinta utilización del *thumos* por parte de los poetas y de los filósofos, de cuya evolución es deudora en cierto sentido la elaboración platónica del principio ardiente.

³³⁰ *Ibidem* p. 90

³³¹ Aristóteles, *Política* 1254 b

Interpelado desde sus primeros textos sobre la importancia de las tendencias afectivas en el hombre, Platón comienza a elaborar su pensamiento relativo al deseo (bajo los términos de *thumos* y *epithumia*, fundamentalmente) a partir de la influencia del decir poético que lo antecede. Es interesante notar que el *thumos* desplegado por Esquilo, Sófocles o Eurípides pone de relieve la contradicción profunda entre la libertad del deseo y la ley de la ciudad, lo irreconciliable del exceso con la justa medida de la norma, contradicción que termina por resolverse en el caso del héroe por el lado del deseo y la pasión, es decir, del principio ardiente que lo desborda y que lo arroja a la fatalidad de su destino (fatalidad porque, en definitiva, la apuesta por el deseo es una puerta abierta hacia la muerte³³²). El arrebato propio de lo pasional, frente al cual nada puede la razón o la ley, supone así la ruina del hombre por el hombre. “Sí, conozco los crímenes que voy a realizar, pero mi pasión es más poderosa que mis reflexiones y ella es la mayor causante de males para los mortales.”³³³

Esta tensión subyacente al deseo, inscrita en el marco de la polis y evidenciada en el relato trágico (en el que se pone de manifiesto una cierta ineficacia/impotencia de la Ley), no puede ser transcrita de la misma manera en el texto del filósofo político. El decir poético se apoya en una gramática del *pathos*, y como tal, despeja una libertad *patética* y *desmedida* que paga su triunfo con la vida (Antígona), o en el mejor de los casos, con el destierro de la ciudad (Medea). El decir filosófico, sin embargo, se construye sobre una gramática del *logos*, del necesario triunfo de la razón sobre el deseo y los afectos irracionales desde donde se dibuja una libertad lógica que hace valer sus insignias en la medida de la ley. La empresa de Platón se enmarca en este último caso, y si bien su utilización del deseo guarda ecos míticos y poéticos, su elaboración no responde sino a un manejo filosófico del concepto con aspiraciones ético-políticas donde -contrariamente a la tragedia- la libertad propia de la ciudad implica sometimiento, el del *thumos* y *epithumia*, a los designios del logos.

Partiendo entonces de estas premisas, Platón va a distinguir dos vertientes del impulso ardiente/deseante del hombre: una puesta al servicio del cuerpo y la ambición, fundamento de la agresividad y de la tiranía (identificada generalmente con los deseos

³³² El tema del destino fatal, la *Atè* griega, y su relación con el *thumos* (ilustrada en el final trágico de Antígona) servirá a Lacan de ejemplo de lo que considera un deseo puro, no mediatizado por la ley que lo contiene y, como tal, abocado a la libertad que significa la muerte.

³³³ Eurípides, *Medea*, 1078-1079. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1971

concupiscentes, *epithumia*) y otra orientada hacia lo bueno y lo justo, y como tal, temperada por la razón y el conocimiento (que podemos ver repartida entre cierta concepción de *eros* dibujada en el *Banquete* y cierta noción del *thumos* expuesta en la *República*). Si el planteamiento platónico en torno a la psique culmina en la distinción entre una parte racional y otra irracional (quedando en esta última situado el deseo en su registro de *thumos* y *epithumia*), el reconocimiento de la necesaria participación de lo afectivo en el dominio de lo político le llevará a perfilar una cierta ética del cuidado de sí sostenida en el correcto manejo del deseo puesto al servicio del *logos* y del *nous*. La distinción entre una libido "prudente" y mesurada frente a una libido "desmelenada" y prácticamente animal va pues a definir la doble orientación del alma, el doble registro del movimiento que la caracteriza y que tanto puede tender hacia lo alto y la excelencia como descender hacia lo inhumano, lo servil y lo bestial.

La lógica del *dominio de sí* defendida a lo largo de los textos platónicos y aristotélicos enmarca pues el paradigma del deseo "deseable" y el cuidado de la libertad oponiendo a la impetuosidad del apetito intemperante (propio del esclavo) un apetito reglado, orientado hacia la verdad y situado como presupuesto del buen gobierno. El ejercicio del poder está íntimamente ligado al poder sobre sí y un particular "savoir faire" con los deseos y las pasiones se erige como fundamento primero del disfrute de la libertad activa en la ciudad. Dicho de otra manera, el *saber hacer con* el deseo de uno es condición del *poder hacer con* el deseo de todos. De este modo, el doble estatuto atribuido al deseo que distingue entre el desenfreno y la temperancia subraya el reconocimiento por parte del filósofo de la necesaria toma en consideración de las disposiciones afectivas en la polis, y más aún, su carácter de fundamento de todo orden político. La dependencia directa de las patologías del alma con las patologías de la ciudad señalada por Platón encuentra pues en la disposición deseante una cuestión nuclear de la filosofía y de la ética, por lo que la diseminación de la energía afectiva en su parte problemática y en su parte grata o deseable será esencial en su pensamiento.

Hemos dicho que *thumos*, *epithumia* y *eros* revelan la estructura propia del deseo abordada por Platón. Asimismo, si situamos el principio deseante como fundamento del pensamiento ético y político, tal principio debe quedar conectado con una determinada concepción de la subjetividad y, a la vez, con una determinada visión de

la función de la alteridad en su relación irreductible con aquélla. En este punto creemos que se puede despejar una doble determinación del *ser* humano que procede directamente de esa doble vertiente que atraviesa el deseo: por un lado lo que llamaremos, siguiendo a Georges Bataille, su *principio de insuficiencia* (relacionado con la estructura de la falta atribuida a la actividad deseante); por otro lado lo que podemos llamar, parafraseando a Deleuze, una *dinámica de desplazamiento de flujos* (directamente ligada con el carácter de fuerza en movimiento atribuida a la lógica de un deseo múltiple especialmente remarcada en la concepción del deseo-*orexis* de Aristóteles). El tejido que conforman ambas determinaciones deseantes no es otro que el de la subjetividad, y si esto es así, es desde él desde donde tenemos que pensar lo esencial de la existencia política del hombre tal como es despejada por el pensamiento platónico y aristotélico.

En otras palabras: estos principios que traducen la trama particular del deseo configuran, en su complementariedad, un planteamiento ontológico que atañe a la estructura misma del ser del hombre (Spinoza: el deseo es la esencia del ser) y, por extensión, una propuesta concreta de ontología política que va a definir los parámetros de la existencia en común (Lacan: el deseo es la esencia de la realidad). Así, una parte central del pensamiento ético-político griego despeja una filosofía de la existencia en la que el funcionamiento de la psique y el funcionamiento de la polis son el derecho y el revés de un mismo soporte: el deseo.

Esta apuesta teórica, sus ecos y transiciones desarrolladas por la filosofía moderna de Hobbes o Spinoza, nos va a dirigir hacia un segundo momento de nuestra propuesta, esto es, hacia lo que llamaremos una ontología trágica en la doctrina de Lacan en la que el *manque-à-être* y la estructura metonímica y metafórica que caracteriza a lo inconsciente se presentan (del mismo modo que el principio de insuficiencia y la dinámica de desplazamiento de flujos) como la consecuencia directa del efecto del deseo en la constitución de la existencia. Una ontología lacaniana que no es sino la mezcla afinada y potenciada -por la lógica inconsciente- del decir trágico y del decir político en torno al deseo configurados en el espacio griego.

6.1.2. El principio de insuficiencia como correlato de la estructura deseante

a) *Eros-epithumia*

Hemos dicho que la articulación platónica en torno al deseo podía enfocarse a partir de dos vertientes fundamentales e íntimamente ligadas entre sí: *eros* y *thumos/epithumia*. Amar y desear comparten, como disposiciones propias del alma humana, un punto central de encuentro, un polo común en el que confluyen: la falta. Reconocer una estructura *faltante* inherente al deseo y al amor supone reconocer *necesariamente* que lo que falta es siempre algo para algo, y en nuestro caso, que el deseo desea y el amor ama algo de lo que carecen³³⁴; de ahí un principio de movimiento *tendente a* (*epi-thumia*) resolver una situación deficitaria, de insuficiencia. Así lo apunta Sócrates:

“Considera, pues -continuó Sócrates-, si en lugar de *probablemente* no es *necesario* que sea así, esto es, que lo que desea desea aquello de lo que está falto y no lo desea si no está falto de ello.”³³⁵

Este planteamiento a partir del cual el deseo y el amor presentifican una ausencia (delatan un necesario *carecer de*) encuentra su retrato más claro y elaborado en el *Banquete*, en el que son manejados fundamentalmente los términos de *eros* y *epithumia*. También el *Lisis* contiene una referencia explícita a esta estructura de la falta a propósito del razonamiento socrático sobre la amistad:

“El que desea, ¿no está acaso privado de aquello que desea? (...) Así pues, el que esté privado de algo, ¿no es amigo de aquello de lo que está privado? (...) Luego el amor, la amistad, el deseo apuntan, al parecer, a lo más propio y lo más próximo.”³³⁶

Amor, deseo y amistad denotan un estado de privación propio de aquel que se encuentra "afectado" por estas disposiciones del alma, y por lo tanto, reenvía a una

³³⁴ En este punto se centra la crítica vertida en el *Antiedipo* contra la tradición que identifica al deseo con la carencia, una tradición que, según sus autores, comenzaría con la concepción idealista platónica de la experiencia deseante y que encontraría su actualización moderna en la disciplina psicoanalítica y en su doctrina del fantasma.

³³⁵ Platón, *Banquete*, 200 a

³³⁶ Platon, *Lisis*, 221 e

dinámica propia del "poseer", a una tendencia hacia la posesión inherente al impulso afectivo. Pero un matiz es aquí necesario. El deseo, la amistad y el amor *deseables* en Platón remiten a un poseer *conveniente*, y conveniente quiere decir adecuado (el objeto de deseo está *emparentado naturalmente* con el sujeto deseante), acorde con la excelencia del alma del que experimenta esas afecciones. El objeto de deseo se presenta pues prefigurado para el sujeto deseante, prefijado como deseable de manera natural, como si fuera necesario determinar de antemano su mutua intrincación y limitar así el despliegue del deseo en su esfuerzo particular por recubrir su falta. Y es que reconocer al principio deseante una naturaleza atravesada por la lógica de la falta abre como respuesta dialéctica una vía inmediata a la lógica del exceso, sobre todo en lo que concierne a los apetitos sexuales (*epithumia*). Podría decirse que la réplica del deseo ante su rasgo deficitario es una tendencia hacia la avalancha, hacia la acumulación, insaciabilidad propia de la desmesura. Como si un superávit deseante pudiera colmar la insuficiencia estructural que define, *movilizándolo*, al ser humano.

No obstante, la *pleonexia* o deseo insaciable de posesión representa un vicio mortal para la moral clásica. Una falta (*faute*) del deseo inadecuada a la otra (*manque*) que la motiva y frente a la cual el filósofo reclama los frenos más fuertes: *el miedo, la ley y el discurso verdadero*³³⁷. La dimensión de la "medida" del deseo es entonces esencial toda vez que se quiera evitar su degradación, el riesgo de su perversión (y con ella, la de la polis).

Así, si el deseo *deseado* se postula como un deseo *intervenido* y la deriva hacia el exceso es una posibilidad inherente a todo deseo pensado como deseo de posesión, éste debe constituir un elemento fundamental en el estudio de la ciudad. Dicho de otra manera: cuando el cálculo desborda la necesidad, cuando el deseo se sale de su borde y circula alrededor del más y del menos, el enfrentamiento y la división (*stásis*) entre distintas posiciones deseantes resulta inevitable. De ahí que la propuesta política platónica (su ciudad ideal) pueda ser entendida, en cierto sentido, como un intento por conjurar políticamente los riesgos implícitos de la tensión inherente a la privación y al excedente deseantes, aunque tal intento no deja de suponer una cierta *ingenuidad* filosófica al pensar que una formación política concreta puede *realmente* neutralizar a una formación libidinal tan profundamente anclada en el ser del individuo como es el deseo.

³³⁷ Platón, *Leyes*, VI 783 a

No obstante, insistimos, el reconocimiento del peligro político asociado a las partes irracionales del alma no conlleva en modo alguno -en el pensamiento de Platón- la inhabilitación del deseo o una apología legal de su anulación. La falta conlleva la medida (*metropatheia*), la necesidad de someter el discurrir deseante a las coordenadas de la razón, y por ello, la ética platónica del dominio de sí es una ética del cuidado del deseo, no de su prohibición.

En cualquier caso lo que resulta indudable es que el flujo erótico y deseante descrito por Platón circula entre los parámetros de la falta y del exceso. Entre la abundancia y la carencia, Eros ve engendrado su destino. Si bien, como hemos subrayado, tal destino no es otro que su sometimiento al Logos, paradójicamente algo de la propia dinámica del lenguaje parece quedarse coja para su manejo filosófico³³⁸. Eros objeto del discurso lógico es encarado desde el mito para dar cuenta de su aporía fundamental, y así el alegato de la sabia Diotima puesto en la boca de Sócrates devela el especialísimo carácter del principio erótico. Ni divino ni humano, Eros es un gran *demon*, y como tal, se sitúa en una oposición intermediaria entre la suficiencia de los dioses y la insuficiencia de los hombres³³⁹.

Según el relato mítico, esta posición mediadora de Eros responde además a una compleja herencia familiar: siendo hijo de dios y de mortal, esto es, de la opulencia ilimitada (Poros) y la indigencia errante (Penia), su condición le arroja a un ir y venir insuperable entre polos opuestos. Por su parte humana el registro erótico es insuficiente, y Eros, deseante por carente, agoniza circulando entre dos posiciones irreconciliables. Desde este punto se articula la cuestión de la falta.

“Pero en relación con Eros al menos has reconocido que, por carecer de cosas buenas y bellas, desea precisamente aquello de lo que está falto.”³⁴⁰

Esta transitividad del deseo, del amor deseante, es sin embargo matizada en la digresión de Diotima: Eros es amor y deseo *de lo que es bueno y bello*; el objeto de *eros/epithumia* consiste, en suma, en la posesión del bien. ¿Y cómo se prefigura este deseo del bien? De acuerdo con Platón en un deseo de duración (inmortalidad),

³³⁸ “À travers toute l’oeuvre platonicienne, dans le Phédon, dans le Timée, dans la République nous voyons surgir des mythes au moment qu’il en est besoin pour suppléer à la béance de ce qui peut-être assuré dialectiquement”. Lacan, J., *Le transfert*, Paris, Seuil, 2001p. 147

³³⁹ “La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través del demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo.” Platón, *Banquete*, 203 a

³⁴⁰ Platón, *Banquete*, 202 d

diseminado a su vez en un deseo de creación y de procreación. Empecemos por entrever los presupuestos de este último.

El ser, en su alma y en su cuerpo, es puro devenir. En la imperfección propia de su insuficiencia es una transición constante entre la pérdida y la novedad, entre la muerte y el nacimiento³⁴¹. Por lo tanto, el deseo y el amor (propiedades esenciales del ser) deben inscribirse necesariamente en el tiempo y, en un sentido más particular, estar mediatizados por la finitud propia del hombre. Así, Eros está abocado al encuentro finito de lo que le falta, y eso de lo que carece se sitúa necesariamente en el campo de la alteridad, en un afuera de sí mismo. En lo que a su cuerpo se refiere, el carácter mortal del ser humano se engarza con la voluntad de reproducción, de engendrar descendencia en la reunión con otro cuerpo. La naturaleza animal, por su parte, se encuentra movida por un impulso de perpetuación que pasa por una unión sexual “en bruto”, no interferida por la inteligencia o el saber. Sin embargo, la doctrina platónica defiende un *encuentro acorde* entre cuerpos convenientes y abocados a la producción en lo bello y con lo bello.

Las tendencias sexuales situadas en el grado más bajo de la escala ética de las disposiciones deseantes encuentran en este sentido la dignidad inherente a todo aquello que contribuye al mantenimiento y prolongación de la sociedad. La inteligencia y la sabiduría son señaladas como facultades que otorgan al deseo su carácter más excelente, pues en la actividad de la creación alimentada por el conocimiento y el deseo de saber es donde se alumbra y se *cría* lo más importante en la vida de un hombre. En este punto el deseo adquiere un carácter *poiético*. El deseo fabrica, produce -obras, leyes, discursos- y perpetúa la existencia, convirtiéndose a la vez en motor de elevación del alma hacia lo Bello, hacia la esencia del ser. El deseo deseable es entonces aquel que creando participa de lo bueno y de lo útil para la psique y para polis, y así un Homero o un Hesíodo, un Solón o un Licurgo, alcanzan la inmortalidad de su nombre a través del legado de su producción deseante.

No obstante, aparece aquí una apreciación importante relativa a ese deseo de creación que pone en evidencia la cuestión del reconocimiento sobre la que un Lacan hegeliano asentará el fundamento último de la lógica deseante. En la mitad de su discurso Diotima remarca

³⁴¹ Banquete 207 e

“en qué terrible estado se encuentran -los hombres- por el amor de llegar a ser famosos y dejar para siempre su fama inmortal. (...) Por inmortal virtud y por tal ilustre renombre todos hacen todo, y cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal.”³⁴²

Desde luego estas palabras contienen un sentido peyorativo ligado al problema del exceso en el deseo. Algo propio a la búsqueda de reconocimiento por parte del hombre le conduce a lo desmedido. Y es que esta voluntad de renombre, de hacer valer eternamente su excelencia es, antes que nada, un deseo anclado en las profundidades del existente: un deseo de reconocimiento de deseo. Decíamos con Platón que las obras, discursos y leyes, en definitiva, los productos de la creación, no son sino concreciones del deseo (deseo de duración y deseo de creación). La aspiración humana a la inmortalidad propia de los dioses (seres suficientes y por lo tanto no deseantes) contiene sin embargo una propiedad de lo específicamente humano: el *objeto del deseo* (obras, discursos, leyes) que desvela a la vez su *causa*, es decir, que traduce la batalla fundamental que el ser establece contra su desaparición y su olvido. Frente a él, este objeto, en su verse reconocido, aporta la ilusión de la trascendencia. Con ello, si *eros/epithumia* traducen un deseo de inmortalidad en el imaginario griego despejado por Platón, paralelo a aquél -presupuesto de aquél- se manifiesta un deseo de reconocimiento (reconocimiento del propio deseo).

La *aletheia* griega recubre pues la estructura deseante que, estando atravesada por la falta, intenta soldar la insuficiencia del ser con una obra (producto del deseo) que le asegure su reconocimiento. Frente al olvido del ser, el deseo otorga la posibilidad de su memoria; de ahí su tendencia al exceso, su apuesta desmedida, porque hay demasiado en juego para él. Si el hombre es un *ser cuya existencia no está garantizada*, la lucha por el reconocimiento del deseo es la vía inmediata para la ilusión de su consistencia y de su duración.

Pero esta lucha puede tanto tender hacia lo bueno y lo bello como arruinarse en la violencia y desmesura. De ahí también que el deseo intente ser regulado por el discurso filosófico, porque el reverso de esa ganancia suprema es una abrupta pérdida, su degradación, y este riesgo alcanza tanto al sujeto particular como al conjunto de la

³⁴² Banquete, 208 c d

ciudad. El filósofo apunta maneras, define los márgenes en los que ese deseo debe ser desplegado, sus objetos deseables acordes con el bien y la virtud (temperancia), y de ese modo, intenta reducir su carácter conflictivo³⁴³. La necesidad de Eros -tanto como la insuficiencia del hombre que lo soporta- es pues vehiculada en su búsqueda y contacto con el objeto bello (con el amigo, con la cosa) en el registro limitado del buen uso y postulada como parte imprescindible del trayecto hacia el saber del mundo suprasensible de las esencias, de lo Bello en sí, de la belleza eterna. Conocer y participar de la esencia de las cosas es conocer y participar de la revelación del ser, de ahí que el amor/ deseo del filósofo (que no es sino amor y deseo de saber acerca de lo bueno y de lo bello) se presente como modelo de deseo depurado³⁴⁴.

Con todo esto podemos avanzar lo siguiente: señalado como facultad esencial del alma, el principio amoroso/deseante despejado por Platón en su estructura fundamental “de falta” pone de manifiesto la insuficiencia del ser del hombre. El deseo en su transitividad (deseo como deseo de algo) traduce así un déficit connatural a la existencia misma, un estado de privación que tiende a la posesión de un objeto adecuado. No obstante, el deseo no puede ser abandonado a su suerte y debe ser tematizado, medido en su extensión y en su potencia ligada al exceso como réplica dialéctica a su estructura carente y temporal.

Para evitar esta especie de *libertinaje* del principio deseante, el pensamiento de Platón se presenta como un pensamiento del límite o de la contención de todo lo sobrante del deseo que no conviene a la virtud del individuo y de la ciudad. Este intento de definir márgenes y poner coto al deambular errante de Eros, ofreciéndole así un objeto o dirección que lo apunte, pensamos que guarda una estrecha relación con un rasgo fundamental de la naturaleza humana, a saber, el desacuerdo con su insuficiencia. En este sentido, si el amor deseante es encarado como un amor/deseo de creación y procreación que apunta a la trascendencia (a la inscripción del nombre propio en la gramática colectiva que configura la polis y que define al deseo como productor), tal

³⁴³ Este carácter conflictivo, cuya culminación, como se ha dicho, no es otra que la muerte, es precisamente el que la tragedia y el decir poético ponen en evidencia (como contrapunto al decir filosófico enmarcado en la ciudad). La tragedia se muestra pues como localidad de desocultamiento de la verdad conminada por la polis (y por el discurso lógico), que da cuenta del carácter eminentemente discordante y trágico del principio deseante que define al ser del hombre. Y esto no se le escapó a la agudeza de un Heidegger cuando señala que “la posibilidad y necesidad de la tragedia misma tiene su único fundamento en la esencia conflictiva de la *aletheia*. (...) Sólo la esencia del ser experimentado por los griegos tiene el carácter inicial de que lo “trágico” se hace allí una necesidad.” Heidegger, M. *Parménides*, op.cit. p.117

³⁴⁴ « La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. » *Banquete*, 204 b

pretensión debe entenderse como el reverso de la falta de garantías del ser del hombre en tanto hombre y como expresión de su consiguiente voluntad de encontrar un aval que le asegure su consistencia. Si el deseo con su falta son el índice de la fragilidad más íntima del existente, es por el deseo y por su falta que aquél intenta vencer su impotencia, arriesgando para ello la supervivencia de esa misma fragilidad que lo determina.

Así, en su altercado particular consigo mismo (reforzado por la conciencia de su finitud) el individuo pugna por su reconocimiento a través de los objetos de su creación (concreciones de su producción deseante), pero sólo aquellos que en su lucha logran filtrar los excesos de su condición deseante -sólo aquellos que se guían por un deseo depurado del bien y de lo bello- alcanzarán la verdadera esencia de las cosas y la *aletheia* del ser. El deseo y su producción son pues la apuesta más arriesgada del hombre contra su insuficiencia y el olvido que lo amenaza, de ahí que la falta que moviliza su existencia temporal y que condiciona su vida en comunidad (en el seno de la cual se extiende ese deseo y su búsqueda de reconocimiento) constituyan para el filósofo político un agenciamiento³⁴⁵ fundamental de su pensamiento.

El alcance ético/político de este planteamiento toca dos vértices principales: uno relativo a la sabiduría propiamente política de gobernar la ciudad a través de la creación de leyes (las cuales, como se ha señalado, deben ser entendidas como producciones deseantes) y otro que hace referencia al vínculo deseable y deseante con los otros.

Leemos en el texto platónico:

“(…) corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que le corresponde? El conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia.”³⁴⁶

Frente a aquellos cuya fecundidad atañe al cuerpo y cuya voluntad de duración pasa por la procreación de hijos biológicos se sitúan los hombres dotados de la fecundidad propia del espíritu, a quienes corresponde, según el discurso platónico, la producción

³⁴⁵ Puede decirse que el deseo de saber propio del filósofo político es también un deseo de saber el deseo, de invertir su territorio concreto, de desnudarlo para luego vestirlo a su manera.

³⁴⁶ *Banquete*, 209 a

de la sabiduría y de la virtud. Mientras que los primeros buscan el encuentro con una mujer para realizar en su descendencia su principio deseante, los segundos se aproximan al cuerpo y al alma del amado engendrando en la intimidad de su vínculo una prole mucho más bella e inmortal: discursos sobre la virtud, los deberes y las ocupaciones del hombre de bien³⁴⁷. El amor homosexual en el que el maestro-amante (*erastés*) instruye y *fecunda* el alma del aprendiz-amado (*erómenos*) se erige así como paradigma del deseo deseable, pues en la medida en que su relación está atravesada por la belleza y por la voluntad de saber, aquélla logra actualizar toda la potencia del amor y de la energía deseante.

Concebir la virtud en el seno de la ciudad, es decir, en el terreno de lo público: ahí reside la excelencia del deseo y su aspiración ética fundamental. Como vimos, una aspiración semejante implica un *tallaje*, una *mise en forme* del deseo que culmina en un cuidado de sí constituyente del sujeto ético y político. Y esto da lugar, consecuentemente, a una excelencia concreta del vínculo con el otro, a un modelo de la alteridad y del deseo en lo común eminentemente masculino y ubicado en el registro de lo colectivo. En este sentido Foucault habla de una *estructura de virilidad*³⁴⁸ propia de la correcta elaboración de la subjetividad y de la estilización de la libertad griega, libertad activa entendida como correcto dominio de sí y presupuesto de la participación en los asuntos de la polis.

Así, en su recto camino, el hombre temperante guiado por *eros-epithumia* debe evolucionar desde un deseo por el cuerpo bello particular a un deseo de todos los cuerpos bellos en general (evitando toda pasión exclusiva), y de ahí a la consideración de las almas y a la fecundación del discurso entendidas como el preámbulo del apego por lo bello de las acciones y de las leyes. El deseo adquiere aquí una dimensión ético-política concreta en la que la belleza y el bien se desmarcan del ámbito privado de la casa y la familia para situarse en el espacio *masculino* de la ciudad y de la virtud ciudadana, donde el cuerpo queda relegado a objeto inferior del deseo con respecto al alma y a la sabiduría. El registro del cuerpo y el registro de lo privado (los que dirigen nuestras sociedades postmodernas y espectaculares) deben ser recubiertos por el registro del alma y de la comunidad, territorios prioritarios del deseo del sujeto ético griego. La estética de la existencia a la que previamente nos hemos referido,

³⁴⁷ *Banquete* 209 b-c

³⁴⁸ Foucault, M., *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, op. cit. p. 96

enmarcada entre unos parámetros éticos y políticos precisos, traduce pues ese intento por confinar el discurrir deseante en el individuo y en la polis; denota el interés por recubrir y tematizar adecuadamente la estructura de falta del deseo para, desde ahí, instituir su despliegue en la vida *en* y *de* lo común. Por esto, el principio deseante (reverso inmediato del principio político) debe entenderse como un principio organizador de la sociedad y generador de las relaciones que definen su movilidad y funcionamiento.

Pero la búsqueda de lo bello y del bien debe completarse con la aspiración a lo justo. En este punto el *thumos* platónico encuentra su formulación más acabada. El desarrollo de este concepto -íntimamente ligado a la noción del impulso vital (*ormi*) y a la motricidad del alma- es el que va a afinar la caracterización del deseo como fuerza en movimiento. El *thumos* constituye pues una influencia clave en el planteamiento aristotélico del deseo definido como *orexis*, y en consecuencia, en nuestra hipótesis sobre la dinámica de desplazamiento de flujos presentada como segundo vector de una ontología griega de incidencia eminentemente política que tiene al principio deseante como base de su configuración. Con estos presupuestos, un breve recorrido por el *thumos* de la *República* resulta necesario.

b) Thumos-epithumia

Con el *thumos* de la *República* -principio ardiente, irascible- culmina la teoría tripartita del alma en Platón (*nous*, *thumos*, *epithumia*) y se enfatiza definitivamente el carácter ético-político del deseo. Su naturaleza esencialmente motriz será diseccionada, *especializada* y postulada como parámetro fundamental en la correcta ordenación del individuo y de la ciudad. No obstante, antes de profundizar en el planteamiento sobre el principio ardiente y deseante en la obra política clave de Platón pensamos que conviene introducir un vocablo característico de la producción literaria y filosófica griega que guarda una estrecha relación, a veces indistinguible, con el *thumos*. El término en cuestión es *ormi*, traducido generalmente como impulso o instinto (este último será el sentido utilizado por los estoicos³⁴⁹).

³⁴⁹ En su monumental *Historia de la filosofía*, el italiano Nicolas Abbagnano escribe, con la relación a la ética estoica que: “El *instinto* (ορμή) guía infaliblemente al animal en su conservación, nutrición y reproducción y, en general, en el cuidado de sí mismo en orden a los fines de su supervivencia”. Nicolas Abbagnano, *Historia de la filosofía*, vol I, ed.Hora, 1994, Barcelona p. 178

Etimológicamente *ormi* y *thumos* quedan emparentados en varias de sus acepciones. Ambos términos y sus derivados recubren las nociones de furia, cólera, furor; remiten a la irritación, al ardor; en definitiva, hacen referencia a un movimiento de fogosidad e ímpetu en el alma³⁵⁰. No obstante, las interpretaciones más utilizadas de ambos conceptos en Platón traducen *ormi* por impulso y *thumos* por corazón o coraje (parte de la psique)³⁵¹. *Thumos* también es tratado como principio ardiente, aunque con respecto a este último y dada la influencia en la obra platónica de los textos trágicos y poéticos³⁵², el desacuerdo entre traductores es bastante agudo. El mismo Platón en el *Cratilo* remite *thumos* a *thúsis* (fervor, impetuosidad), esto es, a la *ebullición del alma*³⁵³, y la noción de *ormi* es asociada tanto con el término *horme*³⁵⁴ (impulso rápido) como con *hímeros* (corriente que empuja al alma).

Vemos entonces que más allá de los múltiples hilos de la red semántica de los vocablos, *ormi* y *thumos* quedan referidos a tendencias de la psique, más precisamente a cierta idea de movimiento, de corriente o de tracción del alma. Además da la impresión que el *thumos* es “lanzado” por el impulso, es decir, movilizado por esa fuerza vital, *pulsado* por ella. Extrapolado este planteamiento a un vocabulario psicoanalítico diríamos algo más o menos así: el deseo es activado, agitado por la pulsión. Si el movimiento cuenta siempre con un impulso que lo (re) lanza y si el *thumos* ardiente y su inclinación deseante (*epithumia*) encuentran su representación plástica en un hervor o ebullición de la psique, el *ormi* o impulso debe ser algo así como la llamarada, el chispazo que alumbra el hervidero del deseo. Dicho de otro modo: si hemos dicho que el deseo cuenta con una estructura faltante desde la cual *tiende* y se esfuerza hacia la posesión de aquello de lo que carece, el esfuerzo de ese movimiento deseante y efervescente no será otro que el propio del impulso, *ormi* (que mantiene una resonancia más que estrecha con la pulsión del psicoanálisis).

³⁵⁰ <http://fr.wiktionary.org/wiki/ὄργη>

³⁵¹ Platon, *Lexique*, OC vol. XIV, Les Belles Lettres, Paris, 1989. p. 257 y p. 388.

³⁵² Al igual que ocurre con la noción de *thumos*, el manejo filosófico del término *ormi* en los textos platónicos guarda ciertos ecos con la producción poética, en donde aparece hilvanado con un amplio campo de sentidos. De acuerdo con el minucioso estudio de Jean Frère, en la literatura griega de los poetas y los trágicos *ormi* designa “le premier élan, le premier assaut, en parlant des combattants, en parlant de l’attaque d’une bête sauvage, de l’élan du cheval; c’est souvenir aussi l’élan des choses inanimées, la violence d’un javelot lancé, la violence du feu, l’impétuosité d’une vague, l’impétuosité d’une marche rapide. Puis c’est, au sens psychologique, l’impulsion vers quelque but et l’élan zélé vers. C’est en fin le premier pas d’une entreprise.” Frère, J., *Les grecs et le désir de l’être : des Préplatoniciens a Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p.214

³⁵³ Platón, *Cratilo* 419 e

³⁵⁴ Platón, *Cratilo* 412 b

Así, el íntimo parentesco entre *thumos* y *ormi* hace que, para Platón, el movimiento del impulso deba ser orientado e intervenido lógicamente en la dirección del bien y la justicia (vertiente humana del fervor deseante) para evitar su deriva hacia la desmesura (vertiente animal del deseo). Un hombre animalizado es el que se guía exclusivamente por sus instintos y sus deseos, por lo que el buen ciudadano, el hombre de bien participante en la constitución de la ciudad, será aquel cuyo *ormi* y cuyo *thumos* sean modelados con vistas a su adecuada incidencia política en la ciudad.

La analogía del *thumos* humano con el *thumos* animal sirve a Platón para dibujar los márgenes concretos del temperamento ardiente propio de los guardianes de la ciudad. Del mismo modo que los perros de buena raza compaginan la ferocidad y el combate contra el extraño con la dulzura y apacibilidad hacia la familia conocida, el buen guardián deberá integrar en su *thumos* la cólera y el coraje contra el enemigo con la afectuosidad y templanza para con el amigo³⁵⁵. El poseedor de un buen *thumos* es pues el que sabe distinguir al amigo del enemigo (distinción que coincide con la elevada por Carl Schmitt al rango de *criterio político autónomo* y según la cual pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos³⁵⁶), y tal distinción no puede establecerse sino desde el conocimiento y la sensibilidad que caracterizan el saber del filósofo³⁵⁷.

La referencia a Schmitt nos parece oportuna en la medida en que, para el pensador alemán, la consideración del enemigo en sentido político sólo puede tener un carácter *público*, colectivo y *polémico*, y por lo tanto, remitir a un afuera del territorio de la ciudad (el mismo lugar en el que Platón sitúa la conveniencia de la guerra)³⁵⁸. Según Schmitt:

“Sólo es enemigo el *enemigo público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público. Enemigo es *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio; es *polemos*.”³⁵⁹

Para Platón la confrontación entre griegos no desestima su amistad natural (no los vuelve enemigos) sino que conduce a la división y a la enfermedad de la ciudad. En

³⁵⁵ Platón, República 375c-376 a

³⁵⁶ Schmitt, C., *El concepto de lo político*. Alianza editorial, Madrid, 1999. p. 56

³⁵⁷ Platón, República, 376 b

³⁵⁸ Ver nuestro capítulo III

³⁵⁹ Schmitt, C., op.cit. p. 59

función del estatuto del contrario habrá que distinguir entonces dos realidades discordantes y dos tipos de oposición: en el terreno de lo doméstico griego no puede haber guerra ni enemistad sino sedición (*stásis*), quedando aquéllas reducidas al enfrentamiento externo contra los bárbaros y extranjeros³⁶⁰. El guerrero dotado de un buen *thumos* debe pues evitar la cólera y la discordia hacia sus conciudadanos y orientar su ferocidad y su ardor contra el enemigo.

Con ello, en la medida en que el *thumos* defendido por la *República* es un *thumos* reglado y orientado que designa un impulso deseante configurado a partir de la armonización de opuestos, esto es, un impulso ardiente y colérico naturalmente animal (ferocidad) aleado con un principio de sabiduría y templanza estrictamente humano (deseo de conocer); en este sentido, decimos, en el que el principio ardiente es designado como el atributo propio de los guardianes de la ciudad cuya actividad queda orientada a la defensa y combate por la misma (a la distinción conveniente del enemigo), el *thumos* adquiere una dimensión profundamente política. El deseo y la aspiración al combate, el vencimiento de los obstáculos interpuestos ante el bien y la justicia en la polis deben pues ser estimados por el filósofo político, quien reconoce así la necesidad de la parte irascible del alma en toda empresa de carácter defensivo (actividades fundamentales para todo griego).

Cierto vínculo interno entre el principio deseante y el impulso guerrero es de este modo perfilado por Platón a partir de una determinada articulación del *thumos*, disposición que si bien quedará situada en la parte irracional de la psique humana será remarcada como motor indispensable de toda acción, y como tal, aliada imprescindible del logos.

Lo que es válido para la ciudad lo es del mismo modo para el alma³⁶¹, y así el guerrero que en el conjunto de la polis contribuye a su defensa y a su victoria sobre los elementos de fractura y división, en la psique asistirá a la razón en su necesaria imposición sobre la desorden sentado por los apetitos concupiscentes (*epithumia*). *El*

³⁶⁰ “Entonces, si los griegos combaten contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que por naturaleza son enemigos, y a esa hostilidad la llamaremos *guerra*. En cambio, cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que por naturaleza son amigos y que Grecia en este caso está enferma y con disensiones internas, y a esa hostilidad la denominaremos *disputa intestina*”. *República*, 470 c-d

³⁶¹ “Así como en el Estado había tres géneros que lo componían, el de los negociantes, el de los auxiliares y el de los consejeros, ¿del mismo modo habría en el alma una tercera especie, la fogosa, que vendría a ser como el auxiliar de la naturaleza racional, salvo que se corrompiera por obra de una mala instrucción?” Platón, *República* 441a

*thumos es el hoplita del logos*³⁶² tanto como el guerrero es el auxiliar del filósofo gobernante en la polis.

Dicho lo anterior hay que añadir que aunque Platón subraya una cierta condescendencia del *thumos* hacia el *logos*, reconoce también su tendencia al exceso y su consiguiente desviación hacia la brutalidad y lo insoportable. Al principio ardiente auténtico (el que se lanza hacia el bien y lo justo y combate hostilmente lo contrario) se opone otro pervertido al servicio del cuerpo, el egoísmo y las pasiones. Por ello la *República* enmarca a la parte concupiscente del alma (*epithumia*) en la lógica de lo ilimitado, de aquello que se sale naturalmente de su borde y que, en su desbordarse, puede inundar tanto al *thumos* como al *logos*. El ímpetu indomable de aquélla (su carácter polimorfo propio de la incontinencia que caracteriza al beber, al comer y a los placeres eróticos) se presenta así como principal amenaza contra la unidad requerida en el interior del individuo y de la ciudad. Unidad que para Platón es arreglo conveniente de lo múltiple, ordenación de la constitución plural del hombre y de la ciudad, síntesis adecuada de cada una de sus partes.

Igual que ocurre con los términos de la armonía musical -en la que las ondas y vibraciones de cada nota deben ser acompasadas- los movimientos de las distintas disposiciones del alma deben ser moderados y regulados en vistas de un buen concierto. El problema es que el deseo, por naturaleza, contiene algo cercano al desafinar, próximo al desacuerdo y a lo inconciliable (incluso consigo mismo). La tensión característica del principio ardiente y deseante pone inevitablemente en cuestión la posibilidad de la unidad y dismantela la aspiración a una síntesis perfecta en el seno del alma y de la polis; de ahí que cierta dosis de conflicto sea irreductible, y de ahí también que el deseo y lo político compartan y concuerden en una misma lógica discordante. La esencia contradictoria del alma -que traduce la esencia contradictoria del deseo- no puede sino conducir al desacuerdo sobre el que se funda lo político mismo, a la turbulencia que lo atraviesa movilizándolo constante y contingentemente la posibilidad de su configuración.

El proyecto político platónico intenta sujetar esa lógica deseante y contener su derrame libertino para, en definitiva, inmovilizarlo entre unos márgenes concretos y poder así inmovilizar a lo político mismo, es decir, dotarlo de un orden estable que el

³⁶² Frère, Jean, *Les grecs et le désir de l'être : des Préplatoniciens à Aristote*, op. cit. p. 206.

filósofo entiende como justicia. El hombre justo y la polis justa serán aquellos en los que cada parte se ocupe de su parte sin salirse de su parte, y en los que la batuta del *logos* dirija precisamente la *partitura* del conjunto. No se desestima pues lo afectivo y lo deseante, sino que, como venimos señalando, se confinan o se contienen entre los diques de la razón y se traman las cadencias de sus respectivas melodías. Sin embargo, el registro del *thumos* y fundamentalmente el de la *epithumia*, es decir, el territorio irracional en el alma, es el fundamento del devenir del ser hombre, el resorte central de la estructura dinámica de su existencia individual y colectiva, y por lo tanto, cualquier intento por asegurar *definitiva y estáticamente* su demarcación o su límite resultará, además de problemático, fallido.

Si el tratamiento del deseo es presentado entonces como un elemento central para la buena salud de la ciudad; si su correcta disposición y entrenamiento se erigen como condición de la virtud y la libertad; si, en definitiva, el sujeto del deseo es el presupuesto del sujeto ético y político, la desconsideración del carácter oscilante de la dinámica deseante (la firme voluntad de reducirla a unos límites concretos) va a suponer la desconsideración del carácter oscilante de la subjetividad y la consiguiente desatención a la disposición múltiple y cambiante de la vida en comunidad. Esta posición, que lejos de ser exclusiva de Platón ha ocupado buena parte de la historia de la filosofía, no evidencia otra cosa que una desconfianza profunda tanto hacia la naturaleza del hombre como hacia su capacidad de organizarse políticamente. Si el deseo es el objetivo prioritario de todo régimen de poder-saber con pretensiones hegemónicas y totalizantes es porque la propia dinámica deseante -su insistencia, su exageración, su vibración- constituye su mayor amenaza y su principal escrúpulo.

El principio ardiente y deseante, *thumos* y *epithumia*, son así enfocados por el poder-saber como un riesgo eminentemente sísmico, tanto para el individuo como para la ciudad. El movimiento y vibración del deseo del hombre (respuesta y complemento a su insuficiencia fundamental) contribuyen pues a la brecha característica de la subjetividad, la actualiza y la difunde al terreno de lo común, siendo entonces la actividad política una forma de gestión, tramitación y encubrimiento de la inevitable fractura que soporta el espacio de lo social. Sin estos presupuestos no se entiende el alcance de la propuesta platónica, su intento por limitar lo que por naturaleza es extralimitado, el excedente propio del deseo; su apuesta, en definitiva, por acordonar

políticamente el *thumos* y evitar con ello la fractura y distorsión (*stásis*) de la polis una.

La doctrina de Aristóteles presenta una novedad fundamental en el abordaje del principio deseante del hombre y de su incidencia en el espacio comunitario. A partir de los presupuestos desprendidos de su concepción del deseo (*orexis*) se abrirá una vía hacia un pensamiento de lo múltiple y en lo múltiple que altera profundamente, completándolo, el planteamiento ontológico despejado por Platón y su consiguiente determinación de la configuración política de la existencia. Frente a la estructura de la falta platónica y la disposición tripartita de la psique, la filosofía aristotélica va a insistir en la naturaleza fundamentalmente motriz del deseo y en su estatuto de fundamento de toda acción y de toda virtud.

6.1.3. La dinámica de desplazamiento de flujos como fundamento del deseo

El pensamiento de Aristóteles en torno al deseo ocupa un eslabón central en su reflexión *implicada* sobre las dimensiones éticas y políticas del individuo y la ciudad. Si hemos dicho que la hipótesis de un sujeto deseante como presupuesto de un sujeto ético y político constituye un principio elemental para la comprensión de la subjetividad griega, esta lógica condicional encuentra en la obra del Estagirita una visibilidad esclarecedora. Aunque sus planteamientos siguen enmarcándose en eso que hemos llamado con Foucault una *ética del cuidado de sí* (que traduce un necesario dominio sobre las disposiciones deseantes), lo cierto es que encontramos en el filósofo griego una suerte de dignificación del deseo con relación a la suma potestad de la razón.

Alrededor de la noción de *orexis*, término naturalista y con menos ecos poéticos de los utilizados por Platón, Aristóteles va a organizar todo el campo semántico relativo al registro *afectivo* en el hombre bajo una sola realidad postulada como una suerte de engarce entre el alma y el cuerpo. El ennoblecimiento del deseo en la filosofía aristotélica supondrá así una paralela revalorización del cuerpo y de su implicación ética que hace de su reflexión un pensamiento vitalista que sitúa a la existencia en un terreno mucho más próximo de la inmanencia que del ideal trascendental platónico.

De alguna manera en Aristóteles deseamos *en y porque* tenemos un cuerpo inseparable y necesario para el alma. La ética platónica tendente a liberarse del campo

de lo sensible (superación del cuerpo) para alcanzar la contemplación del mundo de las Ideas es así puesta en cuestión y reformulada por su principal discípulo. Asimismo, la reflexión en torno a la *orexis* va a anticipar determinados planteamientos clave del proyecto ético de Spinoza, y no nos parece arriesgado apuntar que el pensador griego inaugura toda una corriente de filósofos del deseo que cuenta entre sus filas con nombres como los Nietzsche, Freud, Bataille, Lacan o los autores del *Antiedipo*, Deleuze y Guattari.

La aportación sustancial que pensamos define la centralidad del estatuto del deseo en la obra de Aristóteles es la consideración de la *orexis* como principio original del movimiento del alma y del cuerpo del hombre, elemento imprescindible en la realización de toda acción de la inteligencia y de la imaginación.

“Así pues, y en términos generales, el animal es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear.”³⁶³

Situada como acicate de toda acción y decisión, la facultad deseante concebida por el filósofo griego refuerza su condición de presupuesto moral y se erige como registro imprescindible en la consecución de la virtud y de la felicidad. Con ello, el deseo participa en el dominio del logos. Esta posición no impedirá, sin embargo, la toma en consideración de los riesgos inherentes a un despliegue no controlado de determinados componentes de la *orexis*. Como hemos señalado la noción recubre diversos términos utilizados por sus predecesores para designar al registro afectivo en el hombre, de ahí que el *thumos* y *epithumia* de Platón pasen a ocupar en Aristóteles el estatuto de afecciones del deseo (no partes esenciales del alma como en aquél) correspondientes a su vertiente estrictamente irracional. Encontramos entonces un deseo de doble cara en el pensamiento aristotélico, con un derecho que toma parte en la racionalidad humana y por lo tanto determina la posibilidad de su virtud (que se compone de voluntad y de elección razonada), y un revés que pertenece al dominio puramente irracional (principio ardiente y concupiscente). Desde este presupuesto veremos una neta distinción entre un *deseo ciego* propio de los animales y hombres intemperantes y un *deseo iluminado* correspondiente a los guiados por la recta razón.

³⁶³ Aristóteles, *Acerca del alma*, 433b 28

Thumos y *epithumia* serán entonces ubicados en el grado más bajo de la *orexis*, designados como elementos comunes con el reino animal y definidos como amenaza principal para el buen vivir de la comunidad política. Por ello, al tiempo que Aristóteles enaltece la potencia del deseo y su incidencia en el ámbito ético-político extenderá eso que hemos llamado su *riesgo sísmico* a todos los ciudadanos -incluidos sabios y gobernantes-, motivo por el cual la defensa de la ley (*nomos*) como prescripción nuclear para el conjunto de la ciudad va a ser aclamada de un modo especialmente candente contra la fatalidad siempre presente de la tiranía en el hombre.

“El que defiende el gobierno de la ley parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y de la inteligencia; en cambio el que defiende el gobierno de un hombre añade también un elemento animal; pues tal es el impulso afectivo, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los hombres mejores. La ley es, por tanto, razón sin deseo.”³⁶⁴

Aunque la posibilidad de la excelencia en el individuo implica naturalmente la participación de su potencia deseante, sin el contrapeso de la ley entendida como *razón libre de deseo* aquélla corre el riesgo de verse inevitablemente malograda. Principio de toda acción, atributo esencial del ser humano y de su natural vida en comunidad, la *orexis* aristotélica resume toda la tensión existencial en el hombre. La disposición múltiple y la estructura compuesta del deseo así comprendido inscribe pues un desnivel inevitable en lo más íntimo de una subjetividad que tanto se desliza hacia lo mejor y lo sublime como se desvía hacia lo cruel y lo salvaje propio de las peores bestias. Por eso, identificar el problema del deseo en Aristóteles con la mera animalidad del hombre -y con un obligado dominio que facilite el libre uso de la razón y el intelecto- resulta del todo reduccionista, dado que estas facultades y las acciones por ellas inspiradas no se entienden sin la estrecha participación de la dinámica deseante en su vertiente “iluminada”. Como intentaremos mostrar a continuación, el individuo pensado por Aristóteles es fundamentalmente *orexis*, lógica deseante que atraviesa y moviliza el alma naturalmente implicada en un cuerpo; principio motor de toda acción y toda virtud; determinante esencial en el buen vivir de

³⁶⁴ Aristóteles, *Política* 1287 a

la ciudad; y, por todo ello, requisito imprescindible en toda consideración ética y política de la existencia.

Encontramos lo central de la aportación aristotélica sobre la *orexis* en cuatro de sus obras principales: el texto temprano titulado *Del alma* (en el que se expone el fundamento motriz de la *orexis*); la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco* (en las que se defiende la estrecha implicación del deseo y la virtud moral y se profundiza en la estructura múltiple del primero); y la *Política* (donde a la vez que se remarca el carácter fundacional del impulso deseante en la configuración de la polis se insiste en la necesaria contención que la ley debe imponer sobre el libre despliegue de la parte apetitiva irracional en el hombre). Pensamos que los desarrollos expuestos en *Del alma*, tanto las primeras aproximaciones a la estructuración de la psique y a la multiplicidad del deseo como la consideración de este último como único principio motor del alma en su intrincación con el cuerpo, constituyen el soporte central sobre el que será construido su posterior pensamiento político. No podemos aquí realizar un análisis detallado de esta obra pero, apoyándonos en el capítulo dedicado a la filosofía aristotélica del minucioso estudio de Jean Frère, señalaremos los lineamientos principales de su argumentación para a continuación profundizar en su componente ético.

a) Orexis: la multiplicidad del deseo como principio del movimiento del hombre

El núcleo del razonamiento que nos interesa en el texto de Aristóteles comienza con su definición del alma. Ésta es entendida como “forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida.”³⁶⁵

Forma y estructura de la materia, el alma es principio vital de un cuerpo al que define y moviliza en virtud de una facultades o potencias que Aristóteles clasifica como sigue: *potencia nutritiva, deseante, sensitiva, motora y discursiva*³⁶⁶. Este planteamiento no quiere decir que el alma sea en sí misma automotriz -como pensaba Platón- sino que, en virtud de sus facultades, se presenta como punto de partida o de llegada de un movimiento que se desarrolla *en* y por *el* cuerpo. Tampoco quiere decir que el alma sea divisible en partes. Más bien es múltiple en sí misma, y dependiendo

³⁶⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, 412 a, 20

³⁶⁶ *Ibidem*, 414 a, 29-32

del cuerpo que la acompañe (vegetal, animal o humano) contará con una o varias de sus facultades. La enumeración de estas facultades o potencias del alma debe entenderse pues como una escala ascendente que depende del grado de complejidad de la organización de lo vivo, en donde el nivel más elevado (facultad pensante propia del hombre) implica necesariamente a los niveles inferiores. Si la potencia nutritiva es el requisito mínimo característico de un organismo dotado de vida (alma vegetativa), la sensación, el deseo, el movimiento local y la inteligencia serán los determinantes de las formas más acabadas del existente (alma humana).

Desde aquí, la pregunta por el movimiento -o más bien por el principio motor del movimiento mismo- se plantea a partir del necesario compromiso del alma y de sus atributos en un cuerpo natural. El primer indicio de esta implicación lo encontramos en el registro de las afecciones (*pathos*). “En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. (...) El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos los casos.”³⁶⁷

El alma hace y padece *en y por* un cuerpo, pero la reflexión sobre este último ha sido desestimada por parte de los estudiosos del alma. Si aquélla aparece naturalmente vinculada con un cuerpo animado tiene que haber una causa común e indispensable de esta unión que explique sus respectivas funciones y comportamientos -activos y pasivos-, es decir, un principio que explique lo motor y lo movido³⁶⁸. Las acciones y las pasiones deben pues ser entendidas a partir de la necesaria correspondencia entre ambos registros, correspondencia que involucra la problemática del movimiento y la definición del estatuto particular del deseo. La determinación de ese elemento común que fundamenta la comunidad del alma y del cuerpo comienza entonces por el análisis de la *orexis* y de su relación con la sensación y la imaginación.

Aristóteles apunta que además de la facultad nutritiva que caracteriza al grado mínimo de lo viviente (alma vegetal), los animales cuentan con la facultad sensitiva especialmente ligada al sentido del tacto. Pero con la facultad sensible tienen también

³⁶⁷ *Ibidem*, 403a 7-17

³⁶⁸ “La mayor parte de las propuestas acerca del alma adolecen del absurdo siguiente : que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser de ese cuerpo. Este punto, si embargo, parece ineludible : pues uno actúa y otro padece, uno mueve y el otro es movido cuando tienen algo en común y estas relaciones mutuas no acontecen entre elementos cualesquiera al azar. Ellos, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible -conforme a los mitos pitagóricos- que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo.” *Ibidem*, 407 b 15-20

la facultad desiderativa. El alma y el cuerpo que en su mutuo compromiso experimentan una sensación sienten con ella lo agradable y lo desagradable, el placer y el dolor, y desde ahí, la afirman o la niegan, *tienden* hacia su aprehensión o hacia su rechazo (hacia la aprehensión y rechazo del objeto que la produce). Esta tendencia inherente a la sensación no es otra cosa que el apetito mismo (*epithumia*) definido como *deseo de lo agradable*, que junto con el *thumos*³⁶⁹ y la *boulesis* (voluntad), constituyen los componentes de la orexis³⁷⁰. De estructura también múltiple, el deseo en Aristóteles comporta una gradación donde la gama alta de su tejido corresponde a la *boulesis* (facultad que participa en el terreno lógico de la razón) y la gama baja al *thumos* y la *epithumia*, dominio de lo irracional característico del pathos. Veremos que tal estructuración será completada en la *Ética a Nicómaco* con la introducción de la *proairesis* o elección deliberada, complemento de la voluntad en la participación del deseo en el logos.

La sensación encuentra así su prolongación en el deseo, en su grado inferior estrictamente apetitivo (común con el animal). Además, el acto de desear es abordado como tendencia hacia algo, inclinación que moviliza al alma y al cuerpo. Se enfatiza entonces el movimiento propio de las pasiones³⁷¹ y de las afecciones que *padece* el alma desde en el registro de lo sensible y que no dependen de la acción del sujeto.

Podría decirse que del mismo modo que el combustible necesita para arder la presencia del carburante (sin el cual sólo es fuego en potencia), la facultad sensitiva depende de los objetos sensibles exteriores al alma (sin los cuales la sensación existe también sólo potencialmente). El sentir en tanto que puro sentir implica la pasividad del sujeto *sintiente* y la dependencia de la sensación de un agente exterior que inflija el movimiento característico de las pasiones. Digamos que de aquí se deriva una sensación en bruto -propia del alma animal- que dista mucho de alcanzar el máximo grado de perfectibilidad que define al hombre y a su capacidad de actuación.

³⁶⁹ De acuerdo con Jean Frère, el término *thumos* en Aristóteles es comúnmente utilizado en el sentido de arrebató (furor), de impulso ardiente del alma (casi indistinguible del *ormi*). En ningún caso aparece ligado a una parte independiente de aquélla ni menos aún a una parte concreta del cuerpo. Para un análisis detallado del conjunto de usos del *thumos* en Aristóteles, ver Jean Frère, *Les grecs et le désir de l'être*, op.cit. pp. 306-309

³⁷⁰ "En efecto, el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo; ahora bien, todos los animales poseen al menos una de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor -lo placentero y lo doloroso- luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero." Aristóteles, *Acerca del alma*, 414 a- b

³⁷¹ "Solemos decir que el alma se entristece y se alegra, se envalentona y se atemoriza y también que se encoleriza, siente y discurre; ahora bien, todas estas cosas parecen ser movimientos." *Ibidem*, 408 b 5

Y es que a diferencia del alma animal y del apetito que depende de una sensibilidad en potencia, el ser humano, por su especial composición, cuenta con una facultad pensante que caracteriza el registro de la actividad en su alma. “De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible.”³⁷² El acto de pensar *depende* entonces de la voluntad, inclinación activa del alma que hemos dicho constituye uno de los compartimentos de la *orexis* en Aristóteles. Pero el pensamiento, la facultad intelectiva (*nous*), cuenta a su vez con dos registros: la imaginación (*fantasia*) y la inteligencia práctica³⁷³. Del tratamiento de una y de otra, esto es, del estudio del máximo escalón de las facultades del alma sobre el cual se fundamenta la posibilidad de la acción (*praxis*), irá desprendiéndose un análisis exhaustivo del principio deseante que culminará en su designación como principio motor del movimiento del hombre.

En este punto podemos distinguir dos niveles de la argumentación en el texto: uno centrado sobre la facultad imaginativa y otro centrado sobre el movimiento local.

Respecto al primero, Aristóteles observa que el movimiento característico de la facultad sensitiva se prolonga a su vez en el movimiento de la imaginación. El pensamiento se sirve naturalmente de las imágenes que parten de la sensación (que la actualizan³⁷⁴) a través de las cuales la inteligencia piensa, calcula, delibera, en definitiva, moviliza al hombre hacia la acción. Frente a la sensación en potencia que define a la facultad sensitiva aparece así una sensación en acto característica de la facultad pensante en tanto que compuesta por la imaginación. Por eso, el movimiento propio de la *fantasia* posibilita el acto mismo del pensamiento, que decíamos que *depende* a su vez de la voluntad del individuo. *El alma discursiva no piensa sin imágenes*³⁷⁵, pero tampoco sin cierto componente deseante. El estrecho parentesco de la imaginación con la facultad sensible hace que el movimiento del alma pensante constituya también una cierta progresión hacia lo agradable (progresión que denominábamos deseo) o una aversión contra lo desagradable, movimientos que en el nivel del intelecto adquieren la forma de conceptos buenos o malos (nociones acompañadas por imágenes), y que como tales, deben implicar un cierto razonamiento. No obstante, no hay que confundir el intelecto en su conjunto (*nous*)

³⁷² *Ibidem*, 417 b 24-26

³⁷³ Aristóteles resalta en dos ocasiones a lo largo del texto la necesidad de comprender a la imaginación como una suerte de intelección. Ver *Acerca del Alma* 427 b 29 y 433 a 9-10

³⁷⁴ Aristóteles define la imaginación como “un movimiento engendrado por la sensación en acto”. *Ibidem*, 429 a 1-2

³⁷⁵ *Ibidem*, 431 a 14

con la imaginación, ya que si bien el pensamiento precisa de la imagen y de lo sensible para ejercitarse, aquélla nada tiene que ver con la afirmación y la negación de lo verdadero y de lo falso, y por lo tanto, ejercitada con independencia de la inteligencia práctica puede conducir a acciones orientadas por lo aparente y engañoso.

“La imaginación no puede ser tampoco ninguna de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad, como son la ciencia o el intelecto: y es que la imaginación puede ser también falsa.”³⁷⁶

Así, el alma dirigida por el pensar imaginativo independiente del pensar deliberativo no podrá sino realizar acciones alejadas de la rectitud de la verdad. Tal será el caso de los animales (dotados de una imaginación meramente sensitiva) y de los hombres cuya inteligencia haya sido suspendida o alterada (como ocurre en los sueños o en la enfermedad). Entonces, si la imaginación no puede identificarse incondicionalmente con el principio de la acción en la cual culmina la inteligencia práctica, debe haber otro elemento que pueda situarse como causa última del movimiento del intelecto. Una reflexión sobre el principio mismo del movimiento local podrá quizá despejar el enigma.

El segundo nivel de la argumentación abre pues la cuestión de la facultad motriz del alma y la pregunta sobre el elemento último que la motiva. El movimiento en el espacio que implica naturalmente al cuerpo tiene que depender, de manera necesaria, de una inclinación activa del sujeto. Un individuo camina, levanta un dedo para escribir o se esfuerza por cerrar una ventana sólo si algo de sí mismo le mueve a hacerlo o si algo externo a él lo violenta a movilizarse. Y en todo caso, el que camina, escribe o cierra una ventana realiza su acción por un propósito que la suscita.

“El movimiento en cuestión tiene lugar siempre por un fin y va acompañado ya sea de imaginación, ya sea de deseo, puesto que un animal que ni desea algo ni huye de algo, no se mueve a no ser violentamente.”³⁷⁷

El movimiento local es siempre un movimiento de progresión hacia o contra algo, un fenómeno de atracción o repulsión de un objeto (fenómeno que definía cierta forma

³⁷⁶ *Ibidem*, 428 a 19

³⁷⁷ *Ibidem*, 432 b 15

de apetito). Sucede que tanto el deseo como el intelecto (que incluye la imaginación) desean y piensan en vistas a un fin, de ahí que pueda creerse que ambas facultades están en el origen del movimiento local mismo. No obstante, si se fuerza un poco el planteamiento excluyendo toda facultad motriz que no dependa estrictamente de sí misma, se observa que la facultad pensante no puede darse sin el deseo (porque la voluntad es una especie de deseo, y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición³⁷⁸), mientras que el deseo sí puede darse sin el razonamiento (el deseo puede mover contraviniendo al razonamiento ya que el apetito es también una especie de deseo³⁷⁹). *Orexis* parece pues poder identificarse como el principio motor del movimiento local. Además, si el deseo y el intelecto apuntan a un fin, el fin del deseo que es el objeto deseado constituye a su vez el punto de partida del intelecto práctico, el cual, una vez resuelto el razonamiento para alcanzarlo, instituye la acción que lo actualiza.

La tercera parte de la argumentación aporta así el elemento definitivo: El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable³⁸⁰. El objeto deseable mueve entonces tanto al deseo como al pensamiento mismo (es su elemento común), permitiendo que ambos sean causa de un movimiento que afecta necesariamente a un cuerpo. Sin embargo una diferencia esencial los separa: mientras que el objeto del intelecto práctico es siempre bueno (culmina en el bien realizable a través de la acción), el que corresponde al deseo y a la imaginación puede ser bueno sólo en apariencia (y así su acción correspondiente). El deseo en sí mismo es presentado como discordante en virtud de su multiplicidad (*thumos*, *epithumia* y *boulesis*) y ese carácter favorece que numéricamente puedan existir una pluralidad de objetos motores deseables³⁸¹.

Con todo, el cuestionamiento sobre el movimiento local conduce a la designación de la facultad deseante (y del objeto que la motiva) como potencia esencial del intelecto y de la consiguiente posibilidad de acción que caracteriza al alma humana.

De lo anterior se desprenden entonces tres principios básicos que pensamos participan activamente en la concepción aristotélica de la virtud requerida en la vida en comunidad.

³⁷⁸ *Ibidem*, 433 a 23-25

³⁷⁹ *Ibidem*, 433 a 25-26

³⁸⁰ *Ibidem* 433 a 21

³⁸¹ *Ibidem* 433 b

1- El término común que fundamenta la unión del alma y del cuerpo y que explica la implicación de sus funciones no es otro que el deseo. *Orexis* desempeña así una suerte de conducto de resonancia entre ambos registros naturalmente comprometidos en la definición del ser humano. Entendido como una prolongación necesaria de la facultad sensitiva, el deseo (atributo del alma) se ejerce *en* y *por* un cuerpo dotado naturalmente de sensibilidad y movimiento.

2- La facultad deseante es definida como movimiento que produce movimiento. El fenómeno de atracción y repulsión respecto de un objeto estimado como agradable o desagradable -que posibilita el desplazamiento del cuerpo- debe entenderse como un fenómeno de deseo. El principio motor identificado con el objeto deseable es numéricamente múltiple, tanto como los cuerpos y las almas deseantes que lo pretenden. De esto resulta que los fines y las acciones hacia las cuales tienden el intelecto y el deseo humanos sean igualmente múltiples y diversas, tanto verdaderas como aparentes.

3- La composición del deseo es en sí misma múltiple e implica un componente de pasividad (padecer propio de las pasiones irracionales) y otro de actividad (actuar propio de la voluntad). De esta multiplicidad se abre necesariamente una vía hacia la reflexión moral que plantea la consideración de la acción y la decisión en el hombre, las cuales no pueden entenderse sin la participación del deseo en su vertiente lógica. Por lo tanto, todo planteamiento sobre la virtud del cuerpo social (que para Aristóteles depende de la virtud de cada uno de sus miembros) integrará entre sus presupuestos a la disposición deseante como elemento clave de su posibilidad misma.

Si la felicidad tiene por principio a la acción y ésta incluye necesariamente la presencia del deseo, la felicidad será una cierta orientación del movimiento deseante. Y si la felicidad no puede concebirse más que en el terreno de lo común, siendo así una suerte de actividad implicada en la vida de la polis, la reflexión sobre la misma supondrá una ética y una política naturalmente comprometidas en las que el deseo quedará instituido como fundamento.

b) Orexis: la multiplicidad del deseo como fundamento de la virtud en la polis

El deseo involucra *pathos* y *praxis*. Si el primero constituye una amenaza para el buen vivir que naturalmente implica la polis, la segunda es su requisito imprescindible. Por

ello, los entresijos inherentes a la facultad deseante deben ocupar un lugar prioritario entre los intereses del pensador político y del gobernante, pues sus respectivas actividades encuentran en aquélla su principal estímulo y desafío. En cuanto a la concepción aristotélica de la *orexis*, la transición del tratado *Del alma* a la *Ética a Nicómaco* y la *Política* supone el paso de una consideración del deseo de carácter esencialmente biológico o naturalista a un planteamiento de profundas incidencias ético-políticas que ocupará una pieza nuclear en la problemática de la ciudad.

Como hemos avanzado en la introducción, el pensamiento ético de Aristóteles implica una dignificación del deseo con respecto a la acción virtuosa asociada tradicionalmente con el terreno de la razón. Las obras sobre ética del Estagirita dan la impresión de que, de alguna manera, algo del *logos* se hace deseante o algo del deseo se hace razonable.

Tanto la *Ética a Eudemo* como la *Ética a Nicómaco* (fundamentalmente ésta) insisten en la múltiple disposición del alma y en su estrecha complicidad con una multiplicidad asociada a la facultad deseante. Si en un nivel mínimo de análisis el alma puede separarse en una parte racional y en otra irracional, una escala más sofisticada debe incluir una suerte de elemento intermedio, viaducto entre ambas, ocupado por ese deseo en gradación del que hablamos en el epígrafe anterior. Situado entre lo más alto y lo más bajo de las potencias humanas, esto es, entre la facultad intelectual y la facultad nutritiva, la *orexis* múltiple se despliega en una vertiente irracional identificada con las pasiones (*thumos* y *epithumia*) y otra racional asociada con la voluntad y la elección deliberada (*boulesis* y *proairesis*).

La virtud será una suerte de *acuerdo de compromiso* entre *logos* y *orexis*, acuerdo que tiene que entenderse desde dos ángulos distintos que determinan a su vez dos estatutos éticos asociados con el deseo: primero, el carácter y las acciones virtuosas requieren la subordinación pasiva de la parte estrictamente irracional de la *orexis* a la razón (estatuto ético mínimo de la *orexis-epithumia*); segundo, la acción virtuosa en sí misma requiere la presencia activa del deseo en su registro deliberativo (estatuto ético extenso de la *orexis-proairesis* ética). Sin duda el análisis de esta facultad deseante es una de las más importantes aportaciones del texto a la teoría aristotélica sobre la *orexis*, y como tal, vendrá a reforzar el atributo motriz inherente al deseo despejado en *Del Alma* así como su carácter de fundamento en la realización de toda acción.

En cuanto al primer estatuto se observa que la fórmula se ajusta a la *técnica* griega del *cuidado de sí* entendido como dominio y medida del *pathos*. Si bien, como vimos en Platón, los principios ardiente y concupiscente pueden ser rectos por estar guiados por la sana razón, ambos no dejan de pertenecer al dominio irracional del compuesto humano y por eso su compromiso ético es básicamente pasivo, digamos que de *dejarse hacer* por el soberano *logos*. Sin embargo, en el planteamiento aristotélico que suscita el segundo estatuto ético del deseo, éste aparece dotado tanto de un componente racional como de una función evidentemente activa que tiene que ver con la función motriz de la potencia deseante resaltada en páginas anteriores. En este sentido, la *orexis/proiairesis* se presenta como causa eficiente de la acción moral.

“El principio de la acción es, pues, la elección -como fuente de movimiento y no como finalidad-, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo.”³⁸²

El deseo es *movimiento que mueve* hacia el bien realizado en la acción. La *proiairesis* en tanto que deseo deliberado se ejerce sobre las cosas que dependen del sujeto y que puede realizar; es pues una elección de los medios necesarios para alcanzar los fines. Estrechamente ligada a la virtud, la elección sobre la cual quedará definido el objeto de la acción virtuosa es siempre elección en torno a un objeto de deseo disponible para el individuo y sobre el cual portará la deliberación³⁸³, de ahí que el deseo sea pensado en este sentido como *deseo de lo bueno*, y como tal, susceptible de movilizar el alma en vistas a la realización de un fin concreto.

Todo ello implica un doble proceso en el intelecto previo a su realización práctica: un momento inicial orientado a la afirmación o negación del objeto deseado y un segundo momento centrado en la deliberación de los medios adecuados para la aprehensión del primero. Este doble proceso, que traduce un doble movimiento, está completamente atravesado por la lógica deseante descrita en *Del Alma*. La *orexis* concebida como inclinación (búsqueda y atracción hacia lo agradable) motiva a su vez el movimiento necesario a la facultad intelectual del que depende el fin práctico, que en este caso es la vida virtuosa. Deseo y virtud exhiben entonces una complicidad en torno a fines, pues el primero en su estatuto ético tiene a la segunda, fin en sí misma, por objeto³⁸⁴.

³⁸² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139 a 31-33.

³⁸³ “El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1113 a, 9

³⁸⁴ “La virtud de refiere a pasiones y acciones”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1109b, 30

Si lo anterior es así, si la multiplicidad deseante circula tanto en el terreno irracional como en el terreno racional del alma que fundamenta la posibilidad de la virtud, esta última debe poder dividirse en función de esta diferencia. Aristóteles distingue así entre *virtudes intelectuales* o *dianoéticas* (propias del *logos* que gobierna el alma) y las *virtudes morales* inherentes a la parte irracional que posee el deseo (y que tanto se somete pasivamente a la razón como participa activamente en su realización).

“Puesto que hay dos partes del alma, las virtudes se distinguen según ellas, siendo las de la parte racional intelectuales -cuya obra es la verdad, tanto acerca de su naturaleza como de su génesis-, mientras que las de la parte irracional poseen un deseo -pues si el alma se divide en partes, no cualquier parte posee un deseo-; es necesario, por tanto, que el carácter de una persona sea bueno o malo por el hecho de buscar o evitar ciertos placeres y dolores.”

385

El carácter dependerá entonces estrechamente del deseo y de su trayecto particular de búsqueda de un objeto agradable, y puesto que este último en la vida virtuosa no es otro que el bien verdadero, el deseo será necesariamente búsqueda de la verdad.

Con todo ello, queda despejada una alianza imprescindible entre el intelecto y el deseo en la composición de toda virtud. La acción y la verdad estarán determinadas por estas dos facultades del alma que son el *nous* y la *orexis*. La lógica deseante en su vertiente más excelente, esto es, aquella que circula activamente en el dominio de la razón, moviliza el intelecto y la posibilidad de la acción virtuosa situándose como su empuje principal. Elemento fundamental de toda ética dada su íntima implicación en la realización del bien en el hombre, el deseo jugará pues un rol determinante en la consecución del bien de la ciudad, que aunque sea uno y el mismo con aquél, será mucho más grande y perfecto por abrazar en su composición el principio mismo de la felicidad³⁸⁶. La disciplina ética se vuelve entonces disciplina política.

³⁸⁵ Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1221 b, 28-35

³⁸⁶ “Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.” Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094 b 7-9

Animal social, político y deseante, el hombre tiende naturalmente a la vida en comunidad. Estos tres atributos se engarzan y se presuponen mutuamente, pues a la vez que el deseo expone al sujeto a la alteridad sin la cual su búsqueda de placer sería siempre insatisfecha, esa relación debe ser organizada lógicamente con vistas a la supervivencia individual y colectiva. Así, la ciudad en su ordenamiento político puede ser entendida como el ordenamiento de la sociabilidad y de la *deseabilidad* características del alma humana. De hecho, para Aristóteles el primer despunte de esa organización es ya una cierta forma de deseo, una inclinación natural a vivir en comunidad paralela a una tendencia a la apropiación de objetos (propiedad de bienes materiales) y de personas (esclavitud, familia).

Sin embargo, el libre discurrir de esta circulación natural (la libertad del *deseo en bruto*) acarrea un riesgo inevitable: la crueldad y la destrucción de unos individuos frente a los otros. De ahí la necesidad de una razón articulada en forma de ley que disuelva los excesos peligrosos para la conservación de la vida comunitaria, y de ahí también la posibilidad de una excelencia humana distinguida de una vida meramente animal. Si este último experimenta también una suerte de discurrir deseante que lo acerca y lo distancia de las experiencias del placer (satisfacciones del alimento y la sexualidad, por ejemplo), se encuentra desprovisto de la facultad de regular su impulso y su inevitable enfrentamiento con el impulso de sus pares. El conflicto deseante se anuncia entonces como causa primera de la brutalidad propia de las bestias. La capacidad lógica inherente al ser humano, aquella que le permite expresar y decidir sobre lo útil y lo justo (tanto como sus contrarios), supone en este sentido la capacidad de organizar y normalizar la necesaria convivencia de las tendencias deseantes de los miembros de una comunidad, fundamentalmente de los impulsos estrictamente naturales como la agresividad, la apetencia o la dominación.

El registro de la virtud como principio de organización de la vida del individuo debe estar representado en el caso de la ciudad en la forma de la justicia, patrón mayor del ordenamiento y la administración de la comunidad política. La justicia y la ley deben pues establecer la medida adecuada al impulso deseante tanto como tematizar los objetos de deseo convenientes para el alcance de la felicidad (fin último de la vida del individuo particular y de la polis).

La lógica platónica del límite frente al desbordar del deseo es pues sostenida por Aristóteles, para quien la ley debe funcionar como el dique imprescindible contra el

inundar de las mareas deseantes. Se defiende por tanto la necesidad de un reparto de funciones tanto en el seno de la polis como en el interior del alma individual, una atribución de mandos en los que el dominante y el dominado deben tener claras sus respectivas competencias, y así como el alma debe gobernar al cuerpo, el deseo debe acatar las órdenes de la razón y de su forma políticamente articulada en la ley de la ciudad. En este punto el análisis de Aristóteles es extremadamente fino, pues a la vez que remarca la exigencia de esta lógica de subordinación y autoridad matiza la necesidad de pre-ocuparse inicialmente del cuerpo y del deseo, naturalmente previos al alma y la razón y, por lo tanto, requisitos para que ellas adquieran y desempeñen el rol prioritario que les corresponde.

“Igual que el cuerpo es anterior en la generación al alma, así también la parte irracional a la dotada de razón. Esto es evidente, pues el coraje, la voluntad y también el deseo se encuentran en los niños desde el momento mismo de nacer, pero el raciocinio y la inteligencia nacen naturalmente al avanzar en edad. Por ello, primero es necesario que el cuidado del cuerpo preceda al del alma, y luego el cuidado del deseo; sin embargo el cuidado del deseo es en función de la inteligencia, y el cuidado del cuerpo en función del alma.”³⁸⁷

Si el deseo, como hemos dicho, es el engarce natural que compromete el alma y el cuerpo, el tratamiento de este último y de su vulnerabilidad a la parte irracional de aquella deben ser el objetivo principal de la educación en los primeros años de vida del individuo (tanto para contener su natural tendencia al exceso como para orientarlo hacia la virtud y la felicidad propias del gobierno de la razón). Por lo tanto, el ajuste y sujeción del *pathos* en el hombre se presenta como condición del desarrollo de toda la potencialidad inherente al *logos*, y el ajustarse de cada individuo al ajuste postulado por la ley de la ciudad aparecerá como requerimiento indispensable de toda vida buena.

Se observa en este punto la estrecha complicidad -tantas veces remarcada por Michel Foucault a lo largo de sus trabajos- entre los dispositivos de saber y de poder en la configuración de toda sociedad: el correcto conocimiento de la disposición afectiva y deseante en el hombre se muestra imprescindible para su correcta sujeción política. Este paradigma sobre el cual se fundamenta la posibilidad de la convivencia social

³⁸⁷ Aristóteles, *Política*, 1334 b 9-15

explica pues la rigurosa atención que los primeros filósofos depositaron sobre este registro característico del hombre. Los fenómenos de la tiranía, la rebelión o el buen gobierno no son sino formas políticas del deseo, consecuencias de la multiplicidad deseante y del manejo de su disposición en la existencia de los individuos. La libertad política griega parece pues mostrarse como inversamente proporcional a la libertad deseante, y por lo tanto, la correcta limitación de esta última se postula como condición insuperable de la primera.

La aportación política de Aristóteles sigue los lineamientos generales de Platón relativos al *savoir faire* con el deseo en el marco de la organización política. Sin embargo, si bien el Estagirita refuerza la valoración de los riesgos colectivos inherentes al libre juego de la afectividad en la vida de los hombres (proponiendo una ley pulida de todo deseo aplicable a todos los ciudadanos sin excepción), su amplia concepción de la *orexis* no deja de implicar la participación deseante en la realización de toda acción. De la misma manera que la virtud ética se presenta en relación con una gama alta de la afectividad humana, la virtud política identificada esencialmente con la justicia (que es una prolongación más acabada y perfecta de la primera) deberá implicar la colaboración del deseo tanto en la tarea de organizar las distintas funciones de la diversidad de miembros que forman la ciudad como en el desarrollo y realización de las acciones necesarias a los gobernantes para la correcta articulación de la vida en común.

De este modo, la doctrina aristotélica de la *orexis* no puede reducirse a la consideración del *thumos* y *epithumia* en su necesario sometimiento, sino que éstos deben entenderse como afecciones del alma que comparten su lugar en el territorio afectivo con otras facultades deseantes (voluntad y elección razonada) cuya participación activa en la polis es del todo imprescindible. Encontramos así en Aristóteles una diseminación del deseo que sitúa -frente a la sinrazón de los principios ardiente y concupiscente- un principio deseante que atiende a razones y sin el cual el mismo *logos* se queda a medias tintas en su tarea de establecer la gramática precisa al buen vivir de la ciudad. Con ello, la amplitud de la concepción del deseo hace que el espacio público deba ser entendido como una circulación de flujos deseantes múltiples que, a la vez que conectan los modos de vida particular con los modos de vida colectiva, determinan de manera decisiva el mismo devenir de la ciudad. Un devenir que, insistimos, dependerá de las maniobras que los dispositivos de saber-

poder operen sobre un deseo naturalmente atravesado por los determinantes más íntimos de la condición humana -sexualidad, dominio y violencia-, de ahí que la sociabilidad y la deseabilidad características del hombre sean la base sobre la que lo político puede y debe instituirse en aras de facilitar la coexistencia y de asegurar su conservación.

6.1.4. Recapitulando: el deseo griego y su incidencia ético-política

A partir de lo expuesto sobre las concepciones de Platón y Aristóteles relativas al deseo pensamos que queda justificada la hipótesis que sitúa el sujeto deseante como fundamento del sujeto ético y del sujeto político. No obstante, esta lógica no debe entenderse como particular a la existencia griega, sino como una invariante de la vida en comunidad a la que de forma insuperable se ve arrojado el individuo.

La configuración de la subjetividad del hombre está motivada tanto por su carácter naturalmente social y deseante como por su eminente carácter político desde el cual la vida en común toma las riendas de su posibilidad. El deseo no puede pues reducirse a un terreno íntimo o privado de la existencia particular, puesto que constituye una categoría definitiva entre los entresijos que componen la disposición interna y externa del ser humano. La lógica deseante se presenta en Platón como índice de una insuficiencia estructural que moviliza al individuo hacia el encuentro con la alteridad, un encuentro que dada la naturaleza misma del deseo corre el riesgo de verse desbordado de sus propios márgenes. La tarea del filósofo político es precisamente definir los bordes de esa aproximación del deseo hacia *lo otro*, modular su despliegue y limitar su tendencia a la avalancha (respuesta dialéctica a su carácter faltante). Por ello y para ello, un estudio minucioso de la dinámica intrínseca a la potencia deseante se vuelve imprescindible.

Los trabajos de Platón y Aristóteles en este sentido dan cuenta del reconocimiento que la parte afectiva del alma merece en toda reflexión relativa a la vida de la ciudad, una reflexión que no debe ser entendida con vistas a una anulación efectiva del deseo sino a despejar las vías adecuadas para ejercer su medida y su contención. El pensamiento ético griego es pues un pensamiento de borde y de significación del deseo (de hacerlo *deseo deseable*) que tanto reconoce su necesaria implicación en la organización de lo social y en la consecución de la felicidad como el riesgo que su libre despliegue impone al trabajo de la convivencia y a las aspiraciones del poder.

Consciente de que la regulación de la sociabilidad pasa por una reglamentación del deseo en el hombre, la filosofía griega hará de la problemática deseante un vector prioritario del pensamiento político: frente a los riesgos sísmicos de una expansión libre y cruda del deseo apostará por un deseo *cocinado*, intervenido y tematizado respecto a sus objetos preferentes. Un deseo que tiende hacia el bien y la justicia (sin el cual ni la una ni la otra pueden ser completamente realizadas), de dimensiones públicas y eminentemente masculino; tal es el paradigma del deseo deseable en Grecia.

Sin embargo, el calibre del deseo griego deja fuera de su consideración una cuestión fundamental: la defensa del cuidado de sí entendida como control sobre las disposiciones afectivas parece presuponer la plena conciencia y capacidad de dirección del sujeto calibrado. El dominio de sí es dominio *consciente* de sí, implica el reconocimiento para el sujeto griego de la capacidad de hacerse cargo, por las vías de la razón y del conocer, de su fluctuación deseante. Situado como parte esencial del ser, el deseo es asociado con un *ser consciente* de sus emociones y de sus actos y con un saber de las causas de sus determinaciones, relegando todo aquello que excede a la razón y al conocimiento a la categoría de lo misterioso y de lo divino característicos del universo mítico. Sólo en las manifestaciones oníricas, maníacas o delirantes remarcadas por Platón parece poder intuirse la presencia de algo así como un deseo inconsciente que pugna por manifestarse aprovechando la vulnerabilidad de la razón. Con todo, la perfección ética y su realización política pasan por el autoconocimiento de la dinámica del deseo tanto en su registro irracional asociado con la simple impetuosidad del apetito como en aquel que participa del pensamiento y que aparece ligado a la producción y a la decisión. El deseo queda pues sujeto a la conciencia, a lo susceptible de producir y develar un sentido para el individuo.

Por lo tanto, si hemos dicho que el principio deseante se presenta como fundamento de toda ética y de toda política y que este deseo está principalmente asociado a la posibilidad de autoconocimiento y autodominio, un deseo que contemple una dimensión inconsciente aportará un cambio sustancial tanto en la manera de enfocar los modos de ser individuales y colectivos como en la posibilidad de gestión y organización de la vida comunitaria.

Spinoza será el primero en sistematizar esta empresa de reconocimiento de lo inconsciente en la facultad deseante, tarea que será ampliamente profundizada por la

teoría psicoanalítica de Freud. Asimismo, el pensamiento de Lacan y el desarrollado por Deleuze y Guattari (sin olvidar otras aportaciones importantes como las de Bataille o Lévi-Strauss relativas a esa *otra escena* que define al psiquismo) serán determinantes en la designación del potencial eminentemente político de un deseo pensado como maquinación principal del inconsciente.

CAPÍTULO VI. Segunda Parte

6.2. El deseo, lo inconsciente y lo político

La primacía de la moral clásica relativa al dominio racional del deseo ha recibido a lo largo de la historia dos golpes de efecto fundamentales: el primero fue el introducido por Spinoza y el segundo por el psicoanálisis en su versión freudiana y lacaniana.

Ambos paradigmas se encuentran emparentados a partir del reconocimiento de una dimensión inconsciente inherente a la potencia deseante y a su íntima implicación con el cuerpo. El alma y la conciencia -tradicionales mandatarias de la experiencia humana- verán así tambaleada su superioridad ante el establecimiento de una función cuanto menos equidistante con el cuerpo y lo inconsciente, registros históricamente desestimados por la tradición filosófica.

En cierto sentido la dignificación del cuerpo y del deseo desprendida de la reflexiones de Aristóteles es retomada y llevada al extremo de su valorización en la obra del filósofo holandés. El polémico Spinoza ha jugado sin duda un rol fundamental en las

concepciones contemporáneas relativas al deseo, sirviendo de referencia tanto a un Lacan imbuido de pensamiento filosófico como a un Deleuze hastiado de planteamientos psicoanalíticos. Sin pasar por alto las diferencias que separan a estos últimos es innegable que sus respectivas doctrinas del deseo inconsciente son deudoras de ciertos paradigmas spinozistas, unos paradigmas desde los cuales se impuso una pregunta clave para el pensamiento político que expone crudamente la estrecha intimidad entre la economía deseante y la economía política: cómo sucede que los hombres “luchen por su servidumbre como si lo hicieran por su salvación”.

Aunque inicialmente la cuestión quedaba referida en el texto del filósofo a las astucias propias del poder de la religión *-reliquia de la antigua esclavitud del hombre-*, el alcance de la problemática de la servidumbre voluntaria se extiende a toda forma de organización humana y engarza con la propia disposición deseante. El interés de esta pregunta ha supuesto sin duda un giro importante en la manera de entender la obediencia y el sometimiento de los pueblos a estructuras asfixiantes de gobierno, pues más allá de la tradicional respuesta que apuntaba al miedo y a la ignorancia como elementos claves de tal comportamiento, el acento sobre una dimensión inconsciente de las causas del deseo y su complacencia o permeabilidad a tales estructuras de poder marcará de manera definitiva el análisis de la economía deseante en su implicación en el espacio político.

El pensamiento griego interesado en la connivencia del deseo y lo social verá así ampliados sus presupuestos con ciertas aportaciones de la filosofía moderna preocupadas en subrayar un registro de no-saber en el ser humano que si bien es ya anunciado de un modo evidente en los trabajos de Spinoza, Nietzsche o Schopenhauer, alcanzará un estatuto clave con la invención del psicoanálisis y con los debates que a lo largo del siglo XX se ocuparon de discutir, completar o rechazar los presupuestos freudianos y su impacto en el ámbito comunitario.

Lo que nos proponemos en esta segunda parte es resaltar el enfoque que la hipótesis de lo inconsciente asociada al deseo impuso en el pensamiento de Lacan y ponerlo en relación con los trabajos de dos autores fundamentales interesados por la misma cuestión, a saber: Bataille y Deleuze (este último en su obra conjunta con Félix Guattari). Si bien podemos encontrar en estos pensadores huellas claras de determinados paradigmas de la filosofía spinozista y de la teoría freudiana, sus respectivos trabajos comportan visiones distintas sobre la manera de entender tanto la

dinámica deseante como el registro de lo inconsciente. En el caso de Lacan intentaremos mostrar cómo su doctrina del deseo transcribe una suerte de ontología trágica del sujeto que guarda un eco profundo con determinados planteamientos de Bataille (quizá la ausencia más sospechosa en las pocas referencias utilizadas por el psicoanalista francés³⁸⁸). La íntima proximidad entre ambas obras y el relativo silencio por parte de comentadores y de los propios autores nos recuerda al hondo paralelismo entre Gabriel Tarde y Freud, también enmudecido por este último y escasamente explorado por la corriente psicoanalítica posterior. Igual que apuntamos con respecto al tándem Tarde-Freud, la pareja Bataille-Lacan será esencial para comprender algunos de los presupuestos fundamentales de la teoría del psicoanalista concernientes a la función del deseo en la estructuración de la subjetividad del individuo y a su relación constituyente con el terreno de la alteridad.

Veremos que tanto Lacan como Deleuze aplican a su pensamiento la idea spinoziana de un deseo entendido como relación y una consecuente concepción vincular de la esencia del hombre. El deseo funciona entonces como índice del carácter compuesto de una existencia no sustancial abocada a la variación contingente de encuentros y desencuentros con otras existencias. Sin embargo, la consideración del terreno inconsciente en el cual este deseo queda instalado será un punto central de discrepancia entre ambos autores, pues mientras que para Lacan aquél es elaborado sobre un modelo lingüístico y estructural que transcribe o reformula la principal aportación freudiana, Deleuze defenderá un modelo inconsciente pre-lingüístico y pre-subjetivo (no representativo) basado en el proceso primario descrito por Freud. Más que desentrañar los entresijos de la argumentación del conjunto de sus obras (tarea que excede en mucho la extensión de nuestro trabajo) lo que nos interesa destacar en estos planteamientos son sus respectivas aportaciones que hacen del deseo inconsciente una figura de implicaciones profundamente políticas que reenvía la organización ética de lo común a un registro que sobrepasa lo susceptible de ser dominado por el pensamiento consciente.

Los principios que hemos derivado del pensamiento platónico y aristotélico sobre la lógica deseante en el sujeto *-principio de insuficiencia y principio de desplazamiento-*

³⁸⁸ En realidad podría considerarse a George Bataille como el *eterno silenciado* en pensamiento estructuralista y post-estructuralista francés. Si bien puede observarse que buena parte de las propuestas teóricas de estas corrientes son claramente deudoras de la prolija obra del primero, han sido muy pocas las que han reconocido expresamente tal influencia. El que fuera reconocido por Heidegger como “la mejor cabeza pensante de Francia en el siglo XX” continúa hoy reclamando un ajuste de cuentas que le devuelva la dignidad y la originalidad a un pensamiento que ha sido, casi como ningún otro, *pirateado* por buena parte de sus contemporáneos.

van a adquirir una expresión más acabada al verse atravesados por el plano de lo inconsciente, un plano que a la vez que va a consolidar la observación del deseo como esencia del ser impulsará una torsión decisiva en la manera de *problematizar* el espacio de lo político. Dicho de otra manera: la irrupción de lo inconsciente como atributo fundamental de la condición deseante en el individuo no sólo va a suponer una alteración categórica en la manera de encarar lo que podríamos llamar una cartografía profunda del ser, sino también una fuerza subversiva que va a determinar de forma definitiva -a *violentar* de forma definitiva- el pensamiento filosófico sobre lo político mismo.

Nuestra intención cuenta con no pocas dificultades, tantas como las que atraviesan el conjunto de los trabajos teóricos de los autores mencionados. Aunque, como acabamos de señalar, la distancia entre ellos es manifiesta en varios elementos, nuestra idea es intentar acercar algunos de sus presupuestos con el fin de insistir en la mutua inducción entre el deseo inconsciente y el terreno de lo político. Con inducción queremos decir que al pensar el deseo como un enganche fundamental entre el individuo y la organización social, es por ese deseo mismo que tanto el primero “calienta” y agita a las estructuras de poder como éstas encienden e inflaman la estructura subjetiva por medio de una utilización capciosa y perversa de la dinámica deseante que termina por abrasar su natural potencial subversivo. La economía del deseo hace arder a la economía política tanto como ésta a aquélla, y ello porque la una y la otra se pertenecen mutuamente y constituyen en su ensamblaje la base misma sobre la que se fundamenta la existencia singular y colectiva de los individuos.

El propósito de desvelar la lógica de esta corriente eléctrica que es el deseo -de mostrar su cableado interno y sus conexiones múltiples- nos lleva entonces a apostar por el encuentro de unos autores que han hecho de su pensamiento una suerte de lectura *sintomatológica* del mundo; un mundo que ante el cada vez más acuciado recurso a hacer de la felicidad y de la satisfacción un asunto político (como ya había apuntado Saint-Just) hace que las indicaciones y contraindicaciones del fenómeno del deseo se vuelvan quizás más necesarias que nunca. La clínica del caso y la clínica de la cultura encuentran pues en la producción deseante inconsciente y en el sujeto que la soporta el elemento clave de su natural compromiso.

6.2.1. Spinoza: un esfuerzo por organizar los encuentros

Baruch Spinoza es uno de los principales relevos de los presupuestos aristotélicos relativos al deseo. Su carácter múltiple y fluctuante así como su posición esencial en la insoluble implicación del alma con el cuerpo serán retenidos en el pensamiento del filósofo holandés recogido en la *Ética*.

Ya Hobbes había dado muestras de su afinidad con Aristóteles en lo que el primero denomina “comienzos interiores” del movimiento voluntario animal. Para el autor del *Leviatán*, frente a un movimiento vital que caracteriza a las funciones orgánicas del cuerpo y que no implica participación alguna del pensamiento o la imaginación (el curso de la sangre, la respiración o la nutrición), existe en los animales un movimiento voluntario consecuencia de la sensación que determina las actividades propias del hablar, el caminar o las acciones visibles en general. Tal como había expuesto Aristóteles en su tratado *Acerca del Alma*, el filósofo inglés sostendrá que de la facultad sensitiva se derivan los movimientos de la facultad imaginativa (*fantasia*) y de la facultad deseante, definida esta última como *esfuerzo (conatus)* o tendencia hacia el encuentro de algo que la provoca³⁸⁹. El deseo y la imaginación (atributo del pensamiento) son así designados como el comienzo interno de todo movimiento voluntario, y como tales, definidos como principios inherentes al desarrollo mismo de la vida³⁹⁰. Rechazando además una concepción del cuerpo fija y estable para apostar por una visión del devenir inherente a la constitución del hombre, Hobbes refutará la idea platónica de un Bien en sí (único y disponible para un modelo uno de apetito) y defenderá una multiplicidad de deseos y una pluralidad de objetos propios de la singularidad de cada ser deseante³⁹¹. Spinoza, por su parte, llevará al extremo estos paradigmas hasta hacer del deseo entendido como *conatus* la esencia misma de la existencia.

La *Ética* spinoziana, siendo una ética *de y sobre* el deseo (que nada tiene que ver con

³⁸⁹ «Estos pequeños comienzos del movimiento en el cuerpo del hombre antes de que aparezcan como acciones visibles -andar, hablar, glopear, y otras- reciben comúnmente el nombre de Conatos. Cuando este conato está dirigido hacia algo que lo causa, es llamado Apetito o Deseo, siendo este último el nombre general. (...) Cuando el conato tiende a apartarse de algo, es llamado Aversión. Estas palabras, *apetito* y *aversión*, las hemos tomado de los Latinos, y ambas significan movimientos, uno de acercamiento, y otro de retirada.» Hobbes, T., *Leviatán*, cap. VI, op.cit. p. 53-54

³⁹⁰ «La vida misma es movimiento, y jamás podemos estar libres ni de deseo ni de miedo, lo mismo que tampoco podemos estar libres del sentido.» Hobbes, T. op.cit. p. 62

³⁹¹ El eco de las palabras de *Ética a Eudemo* (1218 a, 29-33) « en cuanto al decir que todo lo existente tiende hacia un solo bien, no es verdad ; cada cosa busca su propio bien : el ojo la visión ; el cuerpo, la salud, y así sucesivamente. Tales son las dificultades que indican que el bien en sí no existe, y también su inutilidad para la política, que tiene, como las otras ciencias, su bien propio » resuenan en las líneas del *Leviatán* cuando leemos: “ como la constitución del cuerpo humano está en una mutación continua, es imposible que las mismas cosas causen siempre en él los mismos apetitos y aversiones ; y es todavía más imposible que todos los hombres coincidan en el deseo de uno y el mismo objeto”. Hobbes, T. *Leviatán*, op.cit. p. 55

una moral *de y sobre* el deseo), se presenta como una alegato a favor de la potencia, esto es, de *lo que es y de lo que puede* un cuerpo y un alma independientemente de su toma de conciencia. Su trabajo traduce un intento por favorecer la fuerza de existir de unos seres pensados en la inmanencia o en un plano de consistencia donde todo se juega a partir de una lógica de encuentros (de cuerpos, de ideas) que cada hombre debe esforzarse por organizar a través del conocimiento adecuado de su poder de afectación³⁹². El deseo se desmarca así de toda transitividad, de todo destino prefijado en un objeto ideal para devenir mecanismo productor, elemento de afirmación y de experiencia del ser.

Para llegar a este planteamiento que hace del *deseo la esencia del hombre* y el principio de garantía de su existencia, Spinoza comienza por subrayar una serie de presupuestos que funcionan a modo de axiomas primeros de su filosofía:

1. Reconocimiento del gobierno predeterminado de la Naturaleza, es decir, del decreto eterno de Dios; 2. Asunción del carácter *particular* del hombre con respecto al orden y a la coherencia de la Naturaleza, esto es, su estatuto de parte que necesita relacionarse y componerse con otras partes para desarrollarse³⁹³; 3. La disposición relacional del hombre afecta tanto a su alma como a su cuerpo, situados ambos en un plano paralelo que rechaza cualquier superioridad para defender su implicación esencial en cada existencia³⁹⁴; 4. Crítica de la confusión de los designios de la razón del hombre con los designios de la Naturaleza, de donde se deriva el desmantelamiento de la ficción engañosa del predominio de la conciencia y del alma sobre nuestras acciones. Los entresijos de esta ficción engañosa serán comentados por Deleuze a partir de lo que denomina la *triple ilusión de la conciencia*: ilusión de la finalidad, ilusión de la libertad e ilusión teológica.

“Puisqu’elle ne recueille que des effets, la conscience va combler son ignorance en reversant l’ordre des choses, en prenant les effets pour les causes : l’effet d’un corps sur le nôtre, elle va faire la cause finale de l’action du corps extérieur ; et l’idée de cet effet, elle va en faire la cause

³⁹² Matizamos que por *poder de afectación* entendemos la capacidad de afectar y ser afectado tanto por afectos (*affectus*) como por afecciones (*affection*), distinción que acuñamos a partir de los cursos de Deleuze sobre Spinoza.

³⁹³ “Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes”. Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 291

³⁹⁴ Así leemos en la *Ética*: “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar ni el alma puede determinar el cuerpo al movimiento o al reposo. Lo que determina el alma a pensar es un modo de pensamiento (...) el movimiento y el reposo del cuerpo deben proceder de otro cuerpo. El alma y el cuerpo son una misma cosa que se concibe ya sea bajo el atributo del pensamiento ya sea bajo el atributo de la extensión” (p. 196). “Lo que primordialmente constituye la esencia del alma es la idea de cuerpo existente en acto, por lo que el primordial y principal esfuerzo de nuestra alma será el de afirmar la existencia de nuestro cuerpo”. Spinoza, *Ética*, op.cit. p. 206

finale de ses propres actions. Dès lors, elle se prendre elle-même pour cause première, et invoquera son pouvoir sur le corps. (...) Et là où la conscience ne peut plus s'imaginer cause première, ni organisatrice des fins, elle invoque un Dieu doué d'entendement et de volonté, opérant par des causes finales ou décrets libres, pour préparer à l'homme à la mesure de sa gloire et de ses châtements”³⁹⁵.

Aunque constituye el desarrollo de nuestro próximo epígrafe queremos avanzar aquí que esta crítica de la libertad en Spinoza, ligada al desconocimiento de las causas y al determinismo de la Naturaleza, será altamente influyente en la obra lacaniana, especialmente en el tratamiento del deseo pensado a partir de la determinación de lo simbólico y en la consideración del objeto *a* (objeto causa inconsciente del deseo).

En todo caso, el desarme de la conciencia de su habitual puesto de mando (que implica el reconocimiento de un *más acá* o un *más allá* de la misma en el sentido del pensamiento) y la importancia atribuida a un cuerpo pensado como fábrica del que se nos dice que *nadie sabe de lo que es capaz* (un cuerpo que trasciende el conocimiento que se tiene sobre él); ambas premisas, decimos, conducen en el pensamiento del filósofo holandés hacia una concepción del individuo entendido como un compuesto de relaciones y definido por un determinada *gradación de potencia* de la cual desconoce su multiplicidad causal, es decir, de cuyo poder de afectación nada sabe salvo sus efectos. El hombre es pensado como una suerte de modelo cartográfico hecho de patrones lineales, esto es, como un plano atravesado por puntos de intensidad que conforman una pluralidad relacional abocada al encuentro con el Afuera (con otras cartografías, otras almas y otros cuerpos que van a aumentar o disminuir su capacidad de obrar según la conveniencia o la inconveniencia de su composición).

El individuo sería así consciente de los efectos de estos encuentros (del resultado de su afectación con las cosas exteriores que afirman o niegan su potencia) pero ignoraría las causas que motivan esa composición de relaciones (las causas que favorecen su poder de afectar y de ser afectado) tanto como la lógica misma de sus conexiones internas. Este planteamiento no supone otra cosa que el reconocimiento de

³⁹⁵ Deleuze, G., *Spinoza: Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit. Paris, 2005. p. 31

lo inconsciente como factor determinante del hacer y del sentir de los hombres:

« On cherche à acquérir une connaissance des puissances du corps pour découvrir *parallèlement* les puissances de l'esprit qui échappent à la conscience (...) Le modèle du corps selon Spinoza, n'implique aucune dévalorisation de la pensée par rapport à l'étendue, mais ce qui est beaucoup plus important, une dévalorisation de la conscience par rapport à la pensée: une découverte de l'inconscient, et d'un *inconscient de la pensée* non moins profond que l'*inconnu du corps*. »³⁹⁶

El conocimiento parcial de la naturaleza relacional del hombre es lo que Spinoza denomina *ideas inadecuadas*, mutiladas en la comprensión del origen y de la organización del trámite del afecto, y por ello, ignorantes de lo que es y de lo puede verdaderamente un cuerpo. El propósito de la *Ética* será entonces favorecer el acceso por parte del individuo a ese registro desconocido que lo determina, el conocimiento de las ideas adecuadas en base a las cuales se producen los buenos encuentros que contribuyen al ejercicio y aumento de su fuerza de existir. Tal conquista de lo inconsciente pasa pues por un *hacerse cargo* de los determinantes del deseo, terreno desde el cual se componen y se efectúan las relaciones de una cosa con otra, de una idea con otra idea y de un cuerpo con otro cuerpo. El deseo es postulado como el esfuerzo o la insistencia por perseverar en la existencia a partir de la actualización del poder de ser afectado, esto es, a partir de la transmutación de las determinaciones del afuera (afectos pasivos, pasiones) en determinaciones internas de las que el sujeto se vuelva poseedor (afectos activos). El hombre tiende así a hacerse dueño de su propia potencia -vale decir de su inconsciente, de su deseo- y a hacerse causa eficiente de sus ideas y de las acciones de su cuerpo.

A partir de aquí Spinoza sostiene que

“cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o para padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente.”³⁹⁷

³⁹⁶ Deleuze, G. *Spinoza: Philosophie pratique*, op. cit. p. 29

³⁹⁷ Spinoza, *Ética*, op.cit. p.129

El deseo se presenta como aquello que otorga la singularidad al individuo, la naturaleza o esencia de cada cual que afirma y determina lo que uno *es* y lo que *puede*³⁹⁸, luego las diferencias entre los hombres vendrán dadas por su distinto grado de potencia ligado a su distinto grado de poder de afectación. Como comenta Deleuze “à la *potentia* comme essence correspond une *potestas* comme pouvoir d’être affecté, le quel pouvoir est rempli par les affections ou modes que Dieu produit nécessairement.”³⁹⁹

Desde este presupuesto la virtud será íntimamente dependiente del deseo entendido como *conatus*, es decir, de la capacidad de hacerse cargo de su propia potencia y de hacer consciente lo que de primeras es inconsciente, volviendo así activa la *potestas* natural de cada cuerpo y de cada alma. Sin embargo en este punto conviene hacer una aclaración: la defensa de una disposición activa del poder de afectación no implica de ningún modo la posibilidad de un deseo desmarcado de su contexto de efectuación. Si se expone que la potencia de cada hombre forma parte de la potencia de Dios, lo que equivale a decir que el deseo de cada uno está determinado por un Afuera del cual se desprende (Afuera que contiene tanto al conjunto de las leyes de la Naturaleza como al resto de potencias que la constituyen); si esto es así, decimos, el volverse el individuo poseedor de su potencia no invalida el necesario reconocimiento de la participación de la alteridad, es decir, va a instalar a lo Otro como presencia irreductible en la configuración de toda disposición deseante. Lo que Spinoza pretende con su defensa de la adquisición de ideas adecuadas -con la conquista de lo inconsciente que determina el pensamiento y el cuerpo- es limitar el riesgo de los “malos encuentros” que atenten contra el esfuerzo por mantenerse en la existencia, esto es, reducir al mínimo por la vía del conocimiento la posibilidad de descomposición de las relaciones que dibujan y aseguran nuestra propia conservación⁴⁰⁰. El objetivo del filósofo es entonces evitar la impotencia en el existir de cada cosa, una impotencia que comienza con la esclavitud (cuyo presupuesto es la ignorancia) y termina en el extremo con la muerte.

A partir de aquí se comprende por qué el proyecto de Spinoza es una ética y no una moral; un alegato por los modos de vida definidos por una libertad que por la vía del

³⁹⁸ “El esfuerzo o potencia del alma es la esencia misma del alma (que afirma sólo lo que es y lo que puede)”. *Ibidem*. p.252

³⁹⁹ Deleuze, G., *Spinoza: philosophie pratique*, op.cit. 134

⁴⁰⁰ “Llamamos bueno o malo a lo que es útil o dañino en orden a la conservación de nuestro ser, esto es, a lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar.” Spinoza, *Ética*, op.cit. p. 296

conocer restrinja toda forma de tristeza e intoxicación (tanto moral como vital); que anule el emponzoñamiento propio de los hombres del resentimiento; que apueste por el derecho más que por el deber; por la inmanencia más que por una entidad trascendente a la cual atribuir la responsabilidad del existir. El no saber de nuestra potencia conlleva en efecto un no poder hacer con ella que la traspone en sometimiento y que la encomienda a sofismas moralizantes que entranpan la existencia y catapultan su posibilidad de afirmación y de experiencia. El calado político de la ética spinoziana se hace así evidente, pues el desconocimiento individual de la capacidad de organizar unos encuentros convenientes alcanza en el dominio de la ciudad su mayor catástrofe, donde la falta de conciencia de los hombres -el no saber de su esencia deseante- arroja a todos ellos al padecimiento y a la derrota de la existencia comunitaria (su fragmentación).

Por eso, tanto en el plano individual como en su aplicación al plano colectivo, el deseo en Spinoza -el esfuerzo por organizar los buenos encuentros- es inicialmente deseo de conservación, deseo de vida⁴⁰¹. Éste será para nuestro filósofo el grado mínimo del esforzarse y el fundamento primero de la virtud.

“La virtud es la potencia humana misma, que se define por la sola esencia del hombre, esto es, que se define por el solo esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser. Luego cuanto más se esfuerza cada uno por perseverar en su ser, y cuando más lo consigue, más dotado de virtud está, y consiguientemente, alguien es impotente en la medida que descuida la conservación de su ser.”⁴⁰²

Situar el esfuerzo de conservación como base misma de la potencia del individuo configura así una filosofía vitalista donde ese deseo de vivir debe referirse a lo que uno *es* y a lo que se *puede* en el plano de lo inmanente sin encomendarse a ninguna trascendencia que lo avale. Se reconoce que la existencia no está garantizada y que sólo del individuo (de su esencia entendida como un grado determinado de potencia) depende su conservación. Además, a la vez que se defiende la necesidad primera de ese deseo “crudo” de vivir se aboga por una existencia potenciada y en permanente actualización por la vía de los afectos alegres que aumentan la capacidad de obrar,

⁴⁰¹ En este sentido la crítica del holandés al suicidio será clara y explícita por considerar esta decisión como exponente de la impotencia máxima del individuo. En *Ética*, op.cit. Parte IV, prop XVII, esc.

⁴⁰² *Ibidem*, p 309

una vida activa no reducida a la inercia de los encuentros azarosos y hostiles que como tales pueden amenazarla; se insiste, pues, en la necesidad de un deseo capaz de componer sus relaciones convenientemente, apto para organizar los buenos encuentros. Por ello, si el deseo cuenta en el hombre con una dimensión psicológica que hace que aquél pueda ser consciente de su esfuerzo -aún cuando de acuerdo con el filósofo la conciencia no determine en nada al deseo como tal, que sigue siendo el mismo⁴⁰³-, la posibilidad de organizar de manera útil y eficaz tales encuentros pasará por una conquista de los determinantes inconscientes de su poder de afectación, es decir, por el conocer las reglas de composición y descomposición de nuestro cuerpo y de nuestra alma relacionales y por hacer conscientes los mecanismos de las conexiones internas de aquello que determina nuestro potencial deseante.

« C'est pourquoi l'effort pour persévérer, augmenter la puissance d'agir, éprouver des passions joyeuses, porter au maximum le pouvoir d'être affecté, a beau être toujours effectué, il ne réussit que dans la mesure où l'homme s'efforce d'organiser ses rencontres; c'est-à-dire, parmi les autres modes, de rencontrer ceux qui conviennent avec sa nature et se composent avec lui. »⁴⁰⁴

De qué y de cuántas afecciones somos capaces; cuál es nuestra escala de intensidad; hasta dónde podemos, de alguna manera, excitar nuestra existencia para además de asegurarla, volverla actuante; hasta qué punto el individuo puede hacerse dueño de su potencia: tales cuestiones de calado eminentemente ontológico implican la posibilidad de lo inconsciente y la tendencia hacia su posesión, el esfuerzo por reducir el no saber del individuo de cara a aumentar el máximo posible las garantías de su existencia. Así, es *en* y por *el* deseo que la *falta* de aval propia del existir intenta ser colmada y que su insuficiencia puede ser vehiculada (insuficiencia no en el sentido de carecer de algo -el ser en Spinoza es todo lo que es y lo que puede- sino en el de no poder asegurar por sí solo su consistencia y duración).

Vemos pues que el deseo es principio de vida (vivimos porque deseamos), una vida que siendo tránsito permanente sitúa a la existencia en una dinámica intersticial entre el más y el menos de su potencia, entre el aumento y la disminución de su capacidad de obrar. La *Ética* de Spinoza es pues una ética del deseo favorecido por el *buen paso*, el propio de la alegría que hace transitar al individuo de un menor a un mayor

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 262

⁴⁰⁴ Deleuze, *Spinoza : Philosophie pratique*, op.cit. p.141

estado de perfección, que abre el camino hacia los buenos encuentros con las cosas y con los otros y que, por tanto, debe regir en el terreno donde esos buenos encuentros son más apremiantes que en ningún otro, esto es, en el marco de la comunidad.

Si la esencia de la existencia individual es pensada a partir de una lógica relacional de acoples y si la virtud, como hemos dicho, consiste en el esfuerzo mismo de cada cosa por asegurar su conservación y aumentar su potencia con sentimientos activos (para lo cual se requiere cierta conquista del inconsciente), la existencia colectiva deberá dibujarse a partir de una composición conveniente de la multiplicidad de potencias singulares que busque la efectuación de afecciones comunes y que se rija por una política alegre desde la cual aquélla sea garantizada sin ser sometida. Se trata en definitiva de lograr una unidad de composición de relaciones adecuadas y aptas para crear un grado de potencia superior desde la cual puedan ser reforzadas las potencias individuales.

Con estos presupuestos se comprende el agenciamiento político subversivo que proyectos como los de Deleuze o Negri han hecho de la filosofía spinozista. La crítica de una política moralista que se apoya en un no comprender con vistas a la obediencia ciega de los individuos encuentra así en el deseo el primer objeto de problematización del pensamiento, pues en la medida en que su anclaje en el ser determina las posibilidades de su actualización y de su experiencia activa con los otros (el deseo funciona como testigo de la necesidad de la alteridad para la configuración de la existencia), el conocimiento de sus mecanismos y de sus pliegues (el saber de lo inconsciente del deseo) se vuelve condición de toda libertad y de toda posibilidad revolucionaria.

El reclamo de una liberalización progresiva de la disposición deseante en el sujeto será un elemento constante tanto en la doctrina de Lacan como en la filosofía de Deleuze, quienes a pesar de sus discrepancias teóricas y de sus desacuerdos prácticos coinciden en situar, siguiendo la estela de Spinoza (pero también la del propio Freud), la ignorancia y represión del fenómeno del deseo -el malestar deseante- como causa primera de la opresión de los individuos y de los pueblos -malestar en la cultura-. El alcance de estos planteamientos debe entonces entenderse a partir del reconocimiento de la implicación de la estructura subjetiva y de la estructura política por la vía del deseo, un deseo que concebido como algo distinto de la voluntad y de la conciencia

abre la vía hacia la conquista de sus causas inconscientes toda vez que se quiera facilitar su posesión, o como hemos dicho con Spinoza, toda vez que se quiera favorecer el hacerse cargo de un deseo que asegure e insista en la existencia.

A partir de lo dicho se observa que el pensamiento spinozista sienta las bases para el descentramiento del sujeto ético y político tradicionales al postular en el núcleo de la existencia al registro inconsciente. En cierto sentido, su concepción de Dios (Dios que, recordamos, funciona en la inmanencia, como Naturaleza) recubre ese registro desde un punto de vista metapsicológico, es decir, instala la viabilidad de un inconsciente preindividual u ontológico desde el cual se fijan los determinantes del ser deseante. El acceso a las causas del deseo, el acercamiento a sus condicionantes inconscientes en vistas a la realización de un sujeto entendido como potencia activa, va entonces a requerir del conocimiento de un Otro y de los entresijos de sus relaciones con el sujeto, es decir, va a solicitar el discernimiento de la *potestas* del ser afectado del individuo en su dependencia y exposición a la *potestas* de un Afuera que altera y modifica sus composiciones relacionales, y a partir de ahí, su fuerza de existir. Nuestro interés es enfatizar el calado ontológico que puede inferirse de estos planteamientos desde los cuales se despeja un ser relacional con el deseo inconsciente funcionando como mecanismo de ajuste y composición -con su propia existencia y con la de los otros- y que creemos será fundamental para entender tanto la doctrina lacaniana del sujeto deseante (y lo que llamaremos su ontología trágica) como determinados esquemas del proyecto político deleuziano (especialmente en su colaboración con Guattari).

No obstante hay que señalar, con respecto a Lacan, dos puntos básicos de distanciamiento con el pensamiento de Spinoza: 1- La consideración de la alegría como afecto creador e impulsor de la experiencia potenciada del ser (que sitúa al grado mínimo del deseo como deseo de vida, relegando todo afecto triste a la impotencia) es sustituida en Lacan por la observación de un principio de muerte inherente al deseo mismo que hace del dolor y de la angustia los afectos más íntimos de toda existencia (veremos cómo en este punto la influencia de Bataille es considerable). 2. El ser en Spinoza es todo lo que *es* y lo que *puede*, esto es, no le falta

ni le sobra nada, sino que está expuesto a un *régimen de variación continua*⁴⁰⁵ existencial cuyo límite depende de su grado de potencia. Sin embargo en Lacan el ser aparece atravesado por una falta, por una fisura que da cuenta de su incompletud (de eso que de nuevo Bataille denominaba el principio de insuficiencia del hombre). Por ello, a la filosofía vitalista del primero, con la alegría como valor potencial del ser (puede decirse que el deseo en Spinoza adquiere el estatuto de función vital por excelencia), se opone en Lacan una suerte de ontología trágica del existir que denota cierta dimensión pesimista o sufriente de la vida en tanto que tal (donde el deseo se presenta como producto de una dialéctica particular que determina al ser hablante).

En todo caso y para recapitular, de la ontología spinozista se deduce una ética de profundas implicaciones políticas en donde la concepción relacional de un ser definido a partir de la singularidad de su deseo abre la posibilidad de una política interesada en los intersticios, en las relaciones entre las cosas, y más precisamente, en potenciar los buenos encuentros que, a la vez que refuerzan las existencias singulares reconocidas en su diferencia, aseguran y consolidan la existencia colectiva sin reducirla a la uniformidad que otorgan unos patrones morales introducidos por un principio trascendente. En Spinoza, como ocurrirá con Nietzsche, no existe el criterio del bien ni del mal, sólo el de lo bueno y de lo malo que depende de la conveniencia de las composiciones entre los cuerpos, del aumento o disminución de la capacidad de obrar de los existentes. *La ética es un problema de potencia, nunca de deber*⁴⁰⁶. Tal y como habían señalado Aristóteles y Hobbes, la multiplicidad atribuida al deseo -que supone la multiplicidad de unos seres singulares cuyo deseo no es en nada distinto de la esencia de cada cual- desestima así toda univocidad objetual, todo Bien en sí hacia el cual deban orientarse el conjunto de las disposiciones deseantes. El deseo en Spinoza se desvincula pues de lo deseable para devenir fuerza en sí misma, flujo de intensidad que tiende a la conservación potenciada de la existencia. El deseo funciona como índice de singularidad y palanca que anima toda acción, motor de una vida pensada en la inmanencia donde cada individuo -mediante el esfuerzo de la conquista de lo inconsciente- se vuelve responsable de su poder de afectar y de ser afectado, se erige causa eficiente de sus acciones y de sus sentimientos evitando de ese modo todo sometimiento impotente.

⁴⁰⁵ Deleuze, *Cursos sobre Spinoza* de 24/01/78 <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=12&groupe=Spinoza&langue=3>

⁴⁰⁶ *Ibidem*

Si, como señala Deleuze « il suffit de ne pas comprendre pour moraliser. Il est clair qu'une loi, dès que nous ne la comprenons pas, nous apparaît sous l'espèce moral d'un *Il faut*⁴⁰⁷ », la apelación spinozista por un pensamiento que trascienda la conciencia traduce la apuesta ética por la libertad de unos individuos que, por comprender, se dicen a sí mismos y entre sí “yo puedo”. Se trata, en definitiva, de trascender nuestra condición de “autómatas espirituales” para devenir sujetos activos de nuestros deseos, conocedores de nuestras relaciones constituyentes y poseedores de nuestros *campos intensivos*⁴⁰⁸.

6.2.2. Lacan: el deseo o la metonimia del ser en el sujeto. Una ontología trágica.

La doctrina del deseo de Lacan se presenta inicialmente como una lectura afinada y reinterpretada de la teoría freudiana de la libido pulsional. Hay que decir que si bien en Freud encontramos un reconocimiento explícito del papel que el deseo inconsciente desempeña en la configuración de las cartografías individuales y colectivas, no existe sin embargo una sistematización precisa y unitaria que haga del deseo un concepto delimitado. En un intento de síntesis que se denuncia de antemano escaso diremos que lo esencial de sus planteamientos relativos a la lógica deseante pasan por los siguientes puntos:

- En la *Traumdeutung* encontramos una primera aproximación a la cuestión a partir de la consideración del sueño como satisfacción de un deseo infantil reprimido, deseo que se descubre marcado por el registro sexual y su insatisfacción.
- El deseo inconsciente resultado de un proceso de represión intenta emerger a la conciencia desplazándose de unas representaciones a otras.
- Las pulsiones parciales (libido) vehiculan el deseo actuando como su carga de intensidad, invistiéndolo de una fuerza dinámica que pugna por su satisfacción con independencia de todo objeto.
- El deseo entendido como deseo erótico reprimido se sitúa en estrecha dependencia de una Ley que a la vez que lo prohíbe, siembra y delata los cauces de su trasgresión.

⁴⁰⁷ Deleuze, *Spinoza: Philosophie Pratique*, op.cit. 36

⁴⁰⁸ “Un poder de ser afectado es realmente una intensidad o un umbral de intensidad. Lo que realmente quiere Spinoza es definir la esencia de alguien de una manera intensiva, como cantidad intensiva. Mientras no conozcan sus intensidades se arriesgan al mal encuentro y tendrán que decir: que es bueno el exceso y la desmesura... no la desmesura total, ahí solo hay fracaso, nada más que fracaso. Advertencia para las sobredosis. Precisamente el fenómeno del poder de ser afectado es superado con una destrucción total”. Deleuze, *Cursos sobre Spinoza*,

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=12&groupe=Spinoza&langue=3>

⁴⁰⁸ *Ibidem*

- La pulsión de muerte se engarza a cierta disposición deseante.
- La posibilidad de la sociedad se basa en un sistema compensatorio que recubre la insatisfacción del deseo tanto a nivel individual (neurosis) como a nivel institucional (moral, religión, ideología).

Hay que añadir que el fenómeno del deseo en la obra de Freud se encuentra en cierta medida desperdigado en el análisis de ciertos conceptos clave como la dinámica pulsional, la libido o el mismo término de necesidad (con el que no siempre se establece una diferenciación evidente), lo que refuerza la dificultad de extraer una formulación precisa y clausurada de la realidad deseante⁴⁰⁹.

En todo caso es a partir del concepto freudiano de libido (entendida como la manifestación energética de la pulsión erótica y de su resonancia psíquica) que Lacan emprende su construcción del deseo. Tampoco puede hablarse en este punto de una teoría sistematizada en la enseñanza del psicoanalista francés. En general descubrimos en Lacan un pensamiento en permanente actualización que siempre deja huecos o grietas desde donde abrir nuevas formulaciones, desde donde pensar de nuevo el terreno de lo inconsciente y su manifestación deseante. Su aportación pasa por un manejo del concepto de deseo atravesado por toda una carga filosófica que trasciende por mucho la cautela que en este sentido encontramos en Freud, quien dada su pretensión de situar al psicoanálisis en el riguroso registro de la ciencia abordó la problemática de la libido pulsional desde un punto de vista más bien orgánico o biologicista. Con Lacan ocurre de otro modo, quizá porque su astucia le hizo darse cuenta de la inconveniencia de hablar de una ciencia del psicoanálisis y quizá también porque su objetivo pasaba por ontologizar al deseo mismo, es decir, vincularlo íntimamente a los entresijos del ser.

Nos encontramos pues con un modelo dialéctico y lingüístico del deseo que se construye a partir de un cuidado ejercicio de aleación de los planteamientos freudianos con buena parte del pensamiento filosófico dominante en su época. Lacan inscribe al fenómeno deseante en el terreno del significante para, desde ahí, situarlo

⁴⁰⁹ Conviene señalar que el uso que han hecho las teorías estructuralistas y sobre todo post-estructuralistas del deseo freudiano (fundamentalmente en lo que atañe a su relación con la pulsión de muerte) resulta en la mayoría de los casos de un esfuerzo teórico por despejar los interrogantes que el propio Freud dejó instalados en este sentido, esto es, constituye en cierta manera una interpretación “a medida” de determinados puntos enigmáticos de su teoría que da cuenta del sumo interés que la noción de pulsión de muerte impuso en el campo filosófico. En este sentido, la visión psicoanalítica contemporánea que entiende la esencia del deseo como deseo de muerte debe entenderse como estrictamente lacaniana, fruto del esfuerzo de Lacan de otorgar al deseo un estatuto más filosófico -ontológico- que el despejado en la obra freudiana.

en una posición de excentricidad con respecto a un sujeto que se vuelve dependiente de un Afuera que lo determina de manera esencial. Para ejecutar tal movimiento, el psicoanalista francés se sirve de una serie de palancas fundamentales: por un lado, la filosofía de Spinoza y de Hegel, y por otro, el estructuralismo de Lévi-Strauss y las teorías lingüísticas de Roman Jakobson. Pero existe también otra pieza fundamental y menos comentada que resulta elemental para comprender el alcance y dimensión de la apuesta de fondo de Lacan sobre el deseo, una apuesta que pasa por despejar el alcance y dimensión de lo *insabido* del ser. Esa pieza central se llama Georges Bataille. Su referencia nos será especialmente preci(o)sa no sólo porque el pensamiento del autor francés se nos antoja una influencia decisiva en varios puntos de la obra de Lacan, sino también porque pensamos que la concepción bataillana del *ser desgarrado* -que se articula con lo que él denomina una *anthropomorphisme déchiré*⁴¹⁰- será un punto de apoyo nuclear en nuestro intento por defender la ontología trágica que se desprende de la concepción lacaniana del deseo.

Así, lo que pretendemos sostener en este epígrafe es una posición ontológica en el pensamiento de Lacan que apunta a despejar el estatuto de un ser relacional que, por estar atravesado por el régimen de un lenguaje que le excede, quedará preso de una fractura esencial de la que el deseo intentará hacerse cargo. Esa fractura que tiene que ver tanto con el *no saber* como con la voluntad frustrada de *reconocimiento* del ser hará pues del deseo el soporte principal de una existencia que se presenta fundamentalmente *suplicante*. Desde aquí y en un segundo momento intentaremos despejar las consecuencias de esta ontología trágica para un pensamiento de lo político que tenga al deseo vehiculado en lo inconsciente como epicentro de su ensamblaje.

Una apreciación se hace en este punto necesaria. Nuestro interés principal en la teoría lacaniana del deseo reside en destacar los posibles puntos de incidencia política que de aquélla pueden extraerse. No pasamos por alto el hecho de que buena parte de sus elaboraciones tienen como origen o como destino la propia cura analítica y que se asoman en un intento por contribuir al trabajo de interpretación del analista en su tratamiento de las neurosis. Dicho esto, nosotros no podemos hacernos cargo en este

⁴¹⁰ “Ma conception est un anthropomorphisme déchiré. Je ne veux pas réduire, assimiler l’ensemble de ce qui est à l’existence paralysée de servitudes, mais à la sauvage impossibilité que je suis, qui ne peut éviter ses limites, et ne peut non plus s’y tenir.” Bataille, G., *Le coupable*, Paris, Gallimard, 1961. p. 43-44

espacio del conjunto de sus desarrollos relativos, por ejemplo, al deseo histérico, obsesivo o a lo que Lacan denomina el deseo del analista, por un lado porque tal tarea implicaría por sí misma una investigación a parte y por otro porque, como hemos avanzado, nuestro propósito es reforzar la tesis de este trabajo que apunta a resaltar el alcance político de lo inconsciente en el sujeto humano.

El deseo se inscribe sin duda como un punto esencial en este entramado tanto por constituir posiblemente la “maquinación” más importante de lo inconsciente como por configurar una de las redes nucleares del tejido de la existencia individual y comunitaria. Asumimos pues que nuestra exposición sobre el fenómeno deseante en Lacan se presenta limitada con relación al conjunto de su planteamiento, pero no por ello pensamos que nuestra intención global sea restringida o pierda en valor. Creemos que el trabajo filosófico apela a un encarar no totalizante y no hermético de los problemas, primero porque tal pretensión sería ilusoria (no se pueden aislar de manera definitiva ciertas preguntas que de forma inevitable conducen a otras preguntas, y éstas a su vez a otras, y así hasta el infinito⁴¹¹), segundo porque todo problema depende de las coordenadas precisas en las que sea planteado. Nuestras coordenadas son fundamentalmente políticas, por lo que la *reterritorialización* de conceptos y preguntas que en nuestro trabajo llevamos a cabo debe entenderse dentro de este marco concreto. Reconociendo además la implicación recíproca de toda subjetividad con el espacio de organización de lo común (implicación que ha sido defendida con rigor desde los inicios de la andadura psicoanalítica), el despejar los pliegues que conforman una realidad tan fundamental como es la del deseo en la existencia de los hombres no puede sino contribuir a poner en claro la manera en la que el individuo y la sociedad construyen sus relaciones de pertenencia.

6.2.2.1. El deseo y el corte como determinantes ontológicos

Matizado lo anterior nos sumergimos pues en las aguas del océano teórico elaborado por Lacan. Casi desde el comienzo de su enseñanza vemos cómo la cuestión del deseo es remitida a una dependencia estructural de la alteridad. Asiduo a los cursos sobre

⁴¹¹ Suscribimos pues la opinión en este sentido de Bataille, para quien es precisamente esta *mise en question* hasta el infinito la tarea de la que se hace cargo la filosofía y que da cuenta del carácter no concluso de ciertas preguntas que inundan la existencia, lo que le otorga buena parte de su dignidad y de su grandeza. “Seule la philosophie revêt une étrange dignité du fait qu’elle assume la mise en question infinie. Ce ne sont pas des résultats qui lui valent un prestige discutable, mais seulement qu’elle répond à l’aspiration de l’homme demandant la mise en question de tout ce qui est. (...) Sa valeur toute entière est dans l’absence de repos qu’elle entretient.” Bataille, G., *Le Coupable*, op.cit. p. 192-193

Hegel dictados por Kojève entre 1933 y 1939 (que también frecuentaba Bataille), Lacan va a retener la consideración hegeliana del deseo entendido como presupuesto de un ser cuya constitución efectiva dependerá de un deseo ajeno que reconozca su valor de autonomía, esto es, su realidad de individuo. El deseo humano ubicado como fundamento de un *yo* reflexivo -consciente de su individualidad, de su libertad y de su historicidad- es pues concebido como *deseo del deseo del otro*, es decir, como deseo de reconocimiento.

« Tout Désir humain, anthropogène, générateur de la Conscience de soi, de la réalité humaine, est, en fin de compte, fonction du désir de la reconnaissance. (...) En effet, l'être humain ne se constitue qu'en fonction d'un Désir portant sur un autre Désir, c'est-à-dire, d'un désir de reconnaissance».⁴¹²

De la definición hegeliana comentada por Kojève que reenvía el deseo a otro deseo (no a un objeto) se va a servir Lacan para establecer su relectura de Freud. Sin embargo, entre la doctrina freudiana y el pensamiento hegeliano hay una diferencia esencial, y es que mientras que este último centra su formulación del deseo humano en el Otro de la conciencia (el ser del hombre en Hegel es fundamentalmente *ser con conciencia de sí*⁴¹³) vemos en Lacan a un Otro privilegiado en su función simbólica y designado como Otro del inconsciente.

« L'expérience freudienne nous montre un tout autre cheminement, bien que, très curieusement, très remarquablement aussi, le désir s'y présente également comme profondément lié au rapport à l'autre comme tel, tout en se présentant néanmoins comme un désir inconscient. »⁴¹⁴

En el año 1953, fecha del comienzo del primer seminario de Lacan y de su conferencia de Roma sobre *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, encontramos ya en varias ocasiones un reconocimiento explícito de esta apertura del deseo a una alteridad de la cual depende el sujeto para su constitución como sujeto deseante⁴¹⁵. La referencia a Hegel se acompaña de la influencia clave de

⁴¹² Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. Gallimard, 1947, Paris. p. 14

⁴¹³ «L'être même de l'homme, l'être conscient de soi, implique donc et présuppose le Désir». *Ibidem* p. 11

⁴¹⁴ Lacan, J., *Séminaire V: Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, p. 321.

⁴¹⁵ Así leemos en *Fonction et champ de la parole et du langage*: « Le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'autre, non tant parce que l'autre détient les clefs de l'objet désiré, que parce que son premier objet est d'être reconnu par l'autre ». *Écrits I*, Paris, Seuil, 2001, p. 266. En el *Seminario I Les écrits techniques de Freud* encontramos que « le désir est, chez le sujet humain, réalisé dans l'autre, par l'autre, chez l'autre (...) C'est dans l'autre, par l'autre que le désir est nommé. Il entre dans la relation symbolique du je et du tu, dans un rapport de reconnaissance réciproque et de transcendance, dans l'ordre d'une loi déjà toute prête à inclure l'histoire de chaque individu. » p. 200-201

la antropología estructuralista de Lévi-Strauss a partir de la cual Lacan defiende el determinismo de lo simbólico (del lenguaje entendido como orden imperativo en sus formas pero inconsciente en su estructura sobre la que se funda el orden social) en la configuración del individuo y en la emergencia de su deseo. El régimen del significante se presenta así para Lacan como aquello que preexiste al sujeto y frente a lo cual éste debe instalarse, colocarse en una *relación de implicación ontológica*⁴¹⁶.

En una alusión explícita al trabajo del antropólogo francés, Lacan comenta que

“Avant toute expérience, avant toute déduction individuelle, avant même que s’y inscrivent les expériences collectives qui ne sont rapportables qu’aux besoins sociaux, quelque chose organise ce champ, en inscrit les lignes de force initiales. (...) La nature fournit, pour dire le mot, des signifiants, et ces signifiants organisent de façon inaugurale les rapports humains, en donnant les structures, et les modèles⁴¹⁷.”

El juego combinatorio de significantes operando de manera presubjetiva y espontánea será despejado como la estructura original del inconsciente. Desde aquí el deseo descubierto por Freud es pensado, según Lacan, como el resultado de la *incidencia*, en el ser del hombre, de sus relaciones con el orden simbólico. Pero, ¿cuál es la consecuencia primera de ese habérselas con el lenguaje propio de la realidad humana? El psicoanálisis responde a esta pregunta con el fenómeno de la *castración*, el hecho de que el hombre, por quedar sometido al lenguaje, se constituye como un ser faltante, es decir, como una existencia a la que siempre le falta algo por estar conformada a partir de algo que la excede. Es *en* el Otro y *por* el Otro de lo simbólico (localidad de la batería completa de significantes) que el sujeto se constituye como sujeto dividido, que se construye por fuera de cualquier *substancialización*, carente de unidad y en permanente dependencia de una alteridad que lo nombra y lo garantiza.

Asistimos pues a una nueva edición de la concepción relacional de ser que en el caso de un Lacan estructuralista quedará definida a partir de la relación significativa que abre la vía al registro inconsciente del sujeto. En este punto y como el primero de unos ecos que esperamos poder subrayar a lo largo de este capítulo, encontramos en Bataille una referencia clara a esta existencia vincular de base discursiva en lo que denomina la *constitución laberíntica del ser*:

⁴¹⁶“Es necesario que el sujeto adquiera el orden del significante, lo conquiste, sea colocado respecto a él en una relación de implicación que lo afecta en su ser” J. Lacan, *Seminario III, Las Psicosis*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2010. XIV. pp. 269-271

⁴¹⁷ Lacan, J., *Séminaire XI : Les quatre concepts fondamentaux*, Paris, Seuil, 1973. p. 28

“En tout ce qui touche aux hommes, leur existence se lie au langage. Chaque personne imagine, partant connaît, son existence à l’aide des mots. *Les mots lui viennent dans la tête chargée de multitudes d’existences humaines- ou non humaines-* par rapport à laquelle existe son existence privée. L’être est en lui médiatisé par les mots, qui ne peuvent se donner qu’arbitrairement comme « être autonome » et profondément comme « être en rapport ». Il suffit de suivre à la trace, peu de temps, les parcours répétés de mots pour apercevoir, en une sorte de vision, la *construction labyrinthique de l’être*. »⁴¹⁸

Observamos en Bataille tanto el reconocimiento del influjo del lenguaje en la constitución del ser como el potencial significante que las propias palabras (*la multitud de existencias* en ellas contenidas) implican en su incidencia sobre el psiquismo del hombre. Creemos firmemente que la *constitución laberíntica del ser* es pensada en Bataille a partir de ese impacto signifiante y de su influencia en la constitución del inconsciente, de lo que él llamará *l’inconnu*, *la nuit*, refiriéndose a la parte del ser mantenida por fuera de la simbolización y cuyo acceso pasará por un proceso de destitución subjetiva (lo que Lacan nombrará, siguiendo a E. Jones, *afanisis* del sujeto). Así, encontramos en el pensamiento del francés un recordatorio permanente de la estrecha implicación del ser y del lenguaje (que traduce, tanto en la obra Bataille como en la de Lacan, la deuda de ambos con Heidegger) bajo cuyo influjo quedarán dispuestos los registros de lo posible y lo imposible en los que se juega la existencia⁴¹⁹. En Georges Bataille y en Lacan el sujeto es pensado como un punto de llegada, efecto y no causa del significante que se encuentra primero en ese campo del Otro enigmático⁴²⁰ y engañoso, pues también promete lo que no tiene.

La operación significante es entonces, según la enseñanza lacaniana, un proceso dialéctico en el que la remisión del sujeto a un Otro opaco que lo designa instala en el momento mismo de su emergencia una grieta en cuyos bordes será efectuada la existencia. La relación del sujeto al Otro del lenguaje estará de este modo siempre atravesada por una apertura constituyente, por un hueco vacío de sentido que impedirá todo cierre definitivo del primero, esto es, toda coincidencia del sujeto consigo

⁴¹⁸ Bataille, G., *L’expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954. p.99

⁴¹⁹ “L’existent humain, qui mesure la pluie et le soleil, se joue des catégories du langage”. Bataille, G., *Le coupable*, op. cit. p. 92

⁴²⁰ « Un sujet ne s’y impose que de ce qu’il y ait dans le monde, des signifiants qui ne veulent rien dire et qui sont à déchiffrer ». Lacan, J. *Position de l’inconscient*, *Écrits*, Paris, Seuil., p.840

mismo. Puede entenderse que esta noción de sujeto intenta recubrir la parte del ser agarrada por el lenguaje, significada por el significante que viene del Afuera (y que incluye por tanto a un inconsciente lingüístico e interpretable en el sujeto) pero que deja sin embargo un resto que escapa al proceso de significación, siendo así ese *remanente* de no sentido (que se correspondería con un inconsciente no lingüístico, *la nuit* de Bataille) el responsable de la no coincidencia del sujeto con el ser que lo sostiene. Esta posición de *excentricité de soi à lui-même* (la inadecuación del sujeto de enunciación con el sujeto del enunciado) será defendida por Lacan a lo largo de toda su obra⁴²¹. Se rompe con ello la *unidad tranquila del yo* y se delata la torpeza del hombre por intentar identificar a ese *yo* conocido con un ser que se presenta fundamentalmente incierto⁴²², atravesado por lo inconsciente. Por ello, la falta a la que se refiere Lacan no debe entenderse como una falta carencial⁴²³, sino estrictamente existencial. No traduce algo que se tuvo y se perdió. Denota el resultado del impacto del lenguaje en el ser del sujeto (la castración), o en palabras de Bataille, el carácter inacabado de la existencia.

El lenguaje con relación al ser sería, siguiendo de nuevo la terminología batailleana, un lenguaje *coupable*, no en el sentido moral del término sino en el de aquel que hace alusión a lo que corta (*coup*), a lo que desgarrar desmantelando la unidad de un conjunto. Es *por* y *bajo* la ilusión de esa unidad que el deseo se presenta como sostén de la existencia, como consecuencia primera del efecto de castración que el lenguaje impone en el sujeto, como producto de la dialéctica de la falta que liga al sujeto con el Otro y que atraviesa de manera profunda al ser.

Se actualiza de este modo el principio de insuficiencia designado en nuestro capítulo anterior y desde el cual el deseo se muestra como cierto vehicular de un ser que pugna contra su deficiencia, esto es, como recurso que tiende a suturar su corte aspirando a una totalidad desde donde pueda fijarse el sentido de su existencia. “Notre existence est tentative exaspérée d’achever l’être (l’être achevé serait l’ipse devenu tout.)”⁴²⁴. Este principio de insuficiencia se traduce en Lacan en un *manque-à-être* que define al

⁴²¹ Esta posición de excentricidad del sujeto del significante (el yo que habla) y del sujeto del significado (el yo del que hablo cuando hablo, fundamentalmente inconsciente) llevará a Lacan a invertir el *cogito* cartesiano afirmando “je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas”. Lacan, J., *L’instance de la lettre...* Écrits I op.cit. p. 515

⁴²² “L’être est dans le monde si incertain que je puis le projeter où je veux -hors de moi. C’est une sorte d’homme maladroit -qui ne sut pas déjouer l’intrigue essentielle- qui limita l’être au moi ». Bataille, G., *L’expérience intérieure*, op.cit. p.98

⁴²³ Esta será precisamente una de las críticas más duras que Deleuze dirige a la concepción psicoanalítica del deseo. Pero como acabamos de señalar, un reproche de este tipo sustentado en una concepción de la falta identificada con la carencia es injusto por no adecuarse al verdadero sentido del término en la teoría lacaniana.

⁴²⁴ Bataille, G., *L’expérience intérieure*, op.cit. p. 105

existir, por lo que no puede pues extrañar que a partir de estas consideraciones el psicoanalista francés subraye el calado ontológico del deseo y sitúe la función deseante en Freud en paralelo al *cogito* cartesiano.

“La fonction du désir est résidu dernier de l’effet du signifiant dans le sujet. *Desidero*. C’est le *cogito* freudien.”⁴²⁵

Vemos entonces que el deseo humanizado en su búsqueda de reconocimiento se presenta como secuela de la fractura que el sujeto experimenta *en y por* el lenguaje. El discurso del Otro se plantea entonces como localidad de origen del inconsciente en el sujeto y como registro inicial de referencia de la experiencia deseante. Encontramos la primera articulación sistematizada de este planteamiento en Lacan en su seminario “El deseo y su interpretación.” Allí se asiste a una crítica de cierta tradición filosófica relativa al deseo, con mención especial al modelo aristotélico y a lo que será nombrado como su *moral del amo* (la pretensión de dominio sobre la facultad deseante y la supuesta defensa de la complementariedad del deseo con su objeto). No obstante, el reproche lacaniano a Aristóteles denota una aproximación limitada a la concepción del Estagirita sobre el deseo (articulado bajo el término genérico de *orexis*, pero que Lacan reduce al apetito sexual, *epithumia*), puesto que, como hemos mostrado anteriormente, si bien el filósofo griego postula una suerte de orientación o dominio necesario del deseo (deseo en su *gama baja* correspondiente al *thumos* y *epithumia*, cuyo imperio conduce a la bestialidad humana⁴²⁶), hace del mismo el motor primero de la vida y de la acción (en la *gama alta deseante* con sus formas de *boulesis* y *proliresis*) y no deja de reconocer la pluralidad de bienes a los cuales puede tender la multiplicidad deseante de cada singularidad.

En todo caso, el propósito de la crítica de Lacan es trasladar el interés tradicional expuesto en el objeto de satisfacción del deseo hacia su causa, causa inconsciente postulada como causa eficiente⁴²⁷. ¿Por qué este trasvase del objeto a la causa del deseo? Primero porque, siguiendo a Freud y a su teoría de las pulsiones parciales, Lacan no dejará de resaltar la indiferencia del deseo con relación al objeto (el deseo se produce precisamente en el deslizamiento -metonimia- de un objeto a otro, sin

⁴²⁵ Lacan, J., *Séminaire XI: Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973. p.173

⁴²⁶ El *más allá* del deseo mesurado (deseo referido a la *epithumia*) que en Aristóteles coincide con la bestialidad será precisamente una parte de la apuesta de Bataille y de su búsqueda de la animalidad desnuda del hombre, de su intento desesperado por desvestir la vida de la artificialidad impuesta por el trabajo y la sexualidad reglada.

⁴²⁷ Nótese que en este punto Lacan sitúa a Spinoza como contrario a esta tradición y como precursor del análisis de las relaciones del hombre consigo mismo, especialmente de la relación deseante. Sin duda el axioma spinozista rescatado por Lacan “el deseo es la esencia del hombre” servirá a este último de referencia primera en el desarrollo de su planteamiento ontológico del deseo.

quedarse nunca fijado), y segundo porque el elemento causal pone en evidencia el calado ontológico de la función deseante, esto es, su íntima relación con el ser de sujeto. Precisamente el *objeto a* lacaniano (objeto causa del deseo) es formulado como efecto de la castración simbólica y como representación imaginaria de la alteridad requerida por el sujeto para sostener su existencia e intentar colmar el dolor inherente a su *manque-à-être*⁴²⁸. En este sentido en el que una suerte de dolor de existir parece estrechar lazos con la función deseante en el sujeto es donde pensamos comienza a vislumbrarse con más claridad el alcance de una ontología trágica en la teoría lacaniana. En realidad el francés es bastante explícito sobre el asunto ya en su Seminario V:

« Ce sur quoi par contre j'ai insisté la dernière fois, c'est l'excentricité du désir par rapport à toute satisfaction. Elle nous permet de comprendre ce qui est en général sa profonde affinité avec la douleur. À la limite, *ce à quoi confine le désir, non plus dans ses formes développées, masquées, mais dans sa forme pure et simple, c'est à la douleur d'exister.* »⁴²⁹

A partir de estas palabras podemos afirmar dos cosas en el planteamiento de Lacan: en primer lugar, se refuerza el carácter de excentricidad del deseo con respecto a toda satisfacción objetual y su inscripción en la red significativa (el deseo del sujeto no apunta hacia un objeto sino hacia el deseo del Otro que le asegure su reconocimiento). En segundo lugar, el deseo en su forma más elemental lindaría con un cierto orden del existir definido por un dolor que debe ser comprendido como la manifestación primera de la división del sujeto, del corte que traduce su relación de dependencia con el Otro del lenguaje (lenguaje *coupable*). Desde aquí, el deseo asociado al *manque-à-être* efecto de la incidencia del significante es presentado por Lacan como *deseo de muerte*, esto es, deseo de muerte simbólica, de destrucción ligada al significante como camino de vuelta a un punto cero, *hors langage*, de la existencia⁴³⁰.

⁴²⁸ Lacan, J., *Seminario VI: El deseo y su interpretación*, inédito. Clase 5. “Es porque allí se sitúa esa relación de la articulación del sujeto al objeto, que el objeto se encuentra siendo ese algo que no es el correlativo y correspondiente de una necesidad del sujeto, sino algo que soporta el sujeto en el preciso momento en que debe encarar, si se puede decir, su existencia en el sentido más radical.

⁴²⁹ Lacan, J., *Séminaire V: Les formations de l'inconscient*, Seuil, Paris, p.338. Subrayado nuestro.

⁴³⁰ Es sumamente importante matizar ese deseo de muerte en Lacan como deseo de muerte del significante para el sujeto, pues ese significante es pensado como responsable de su fractura y de la imposibilidad de su suficiencia. El deseo como deseo de muerte (deseo puro para Lacan, cuyo paradigma es situado en la figura de Antígona) da cuenta así de la resistencia de éste a una Ley que en la teoría lacaniana debe ser entendida como la Ley del significante, principio que organiza el campo de la realidad simbólica y que termina por desvelarse falsificador de la verdadera esencia del ser (la cual nada tiene que ver con la palabra articulada sino más bien con un vacío ontológico de sentido). Así, la pulsión de muerte en Lacan tendrá que ver con una vuelta a ese vacío primordial del ser, al punto *ex nihilo* desde el cual el sujeto ha sido conformado. Para un desarrollo detallado véase la exposición de Lacan en *L'Étique de la Psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p.326-330

El deseo que aparece para hacerse cargo del dolor de existir tiene además como *función vital* evitar un dolor más profundo e intolerable, a saber, el dolor de una existencia reducida a sí misma, una existencia en la que un sufrimiento desmedido no denotaría otra cosa que la tendencia a la disolución del deseo más radical: el deseo de vivir⁴³¹.

“Nada es más intolerable que la existencia reducida a ella misma, esa existencia más allá de todo aquello que pueda sostenerla, esa existencia sostenida, precisamente, en la abolición del deseo⁴³²”.

De algún modo puede deducirse que, para Lacan, la existencia atravesada por el dolor que reconoce su falta es esencialmente una existencia deseante frente a la cual se opone el vértigo de una existencia reducida al horror de sí misma por estar desprovista de deseo. Algo similar debía opinar el mencionado Bataille: « N’être que l’homme, ne pas sortir de là ; c’est l’étouffement, la lourde ignorance, l’intolérable. (...) Qui ne meurt pas de n’être qu’un homme ne serait jamais qu’un homme »⁴³³.

Una existencia no deseante sería pues una existencia arruinada, intolerable, y porque el hombre sospecha este riesgo teme que el deseo pueda faltarle, se estremece ante la posibilidad de perder su soporte. Prefiere pues *habitar* la indefensión del no saber al que le relega la opacidad del Otro, opacidad desde donde se produce la primera experiencia del deseo para el sujeto y que Lacan resume en la pregunta *Que vuoi?*. El cuestionamiento sobre lo que *el otro quiere* abre el encuentro con el deseo del Otro, fijando con ello los parámetros de la relación circular del sujeto con la localidad del significante. Esta figura eminente de la alteridad que es el Otro del lenguaje va a suponer dos desafíos inquietantes para el sujeto: primero, es en él donde el sujeto va a reconocer la presencia del otro como otro, y a partir de ahí, su frágil realidad de sujeto (realidad que queda representada en el “tú eres esto⁴³⁴” enunciado por el otro parental); segundo, es hacia ese Otro que se dirige un doble requerimiento irresoluble desde donde emerge la experiencia deseante anclada en el inconsciente: ¿qué *me* quieres? (qué quieres de mí) y ¿qué *me* reconoces? (qué reconoces en mí?)

⁴³¹ Vemos aquí un nuevo eco con la doctrina de Spinoza, pues también Lacan propone un deseo pensado como esfuerzo por perseverar en el ser, y primero que todo, un deseo postulado como deseo vital.

⁴³² Lacan, J., *Seminario VI: El deseo y su interpretación*, inédito. Clase 6

⁴³³ Bataille, G., *L’expérience intérieure*, op.cit. p. 47

⁴³⁴ El “tú eres esto” que inaugura la experiencia del yo en el sujeto es la primera marca de su fractura, puesto que aquél sólo retiene el eco de un significante que lo designa y bajo el cual se desliza sin fijarse toda posibilidad de significado. Por ello aquí comienza el enigma del ser del sujeto que definirá en adelante los avatares de una existencia en permanente demanda de un sentido último que la soporte.

Estas preguntas desmarcadas de cualquier respuesta definitiva -el veredicto nunca llega- darían cuenta, para Lacan, del *processus de béance* sobre el cual se articula la relación del sujeto *a* y *con* el Otro del significante y del consiguiente corte que divide al primero. Si el *qué me quieres* supone el estreno del deseo en el campo del Otro, el *qué me reconoces* que subyace a toda emisión de la palabra articulada como demanda (primera expresión del deseo) reenvía la experiencia al interior del propio sujeto, allí donde algo de su ser se pone en juego. El sistema inconsciente de deseo es pues formulado como ese más allá de la demanda, como lo que la demanda no deja escuchar por no encontrar la manera de adecuar su decir con la exigencia de sentido que la moviliza. Esta exigencia de sentido debe comprenderse en el horizonte del ser de un sujeto que, por ser sujeto del significante, busca en su relación con el Otro el significante último que lo defina, que signifique su existencia.

El deseo formulado por Lacan como deseo del Otro es antes que nada un deseo de reconocer el ser, de aprehender el sentido radical de su existencia. El problema viene cuando el sujeto se da cuenta de que ese Otro del lenguaje que alienta su división no tiene *la última palabra*, que carece del significante definitivo (aquel que Lacan identifica con el *Falo*) que pueda efectivamente fijar en su relación el sentido que el sujeto reclama.

“Es a ese nivel, como sujeto barrado, que él puede, que debe, que pretende encontrar la respuesta y que, además, no la encuentra, porque él encuentra en el Otro, a ese nivel, ese hueco, ese vacío, que yo he articulado para ustedes diciendo que *no hay Otro del Otro*.”⁴³⁵

El *no hay Otro del Otro* refuerza así la condena del sujeto consecuencia de su existencia discursiva, una condena *al no-saber del ser* que hace que aquél, en su búsqueda incesante de la respuesta que nunca llega, sea colocado en una posición de deseo que guarda una estrecha resonancia con lo que Bataille denomina el carácter *suplicante del hombre*. «La seule vérité de l’homme, enfin entrevue, est d’être une supplication sans réponse»⁴³⁶. En una suerte de transcripción lacaniana de los términos de Bataille podría leerse que «la verdad del hombre es *ser* un deseo sin respuesta». Reconocido este principio que tiene valor ontológico veríamos a un sujeto recurriendo a lo largo de su vida la sentencia de su corte (su complejo de

⁴³⁵ Lacan, J., *Seminario VI: El deseo y su interpretación*, inédito. Clase 21

⁴³⁶ Bataille, *L’expérience intérieure* op.cit. p. 25

castración, la falta de un significante que lo cierre) por medio de un mecanismo que tiende *fantasmáticamente* a suturarlo y cuya pieza principal no es otra que el deseo. Frente al *intolerable no saber* que alimenta su dolor de existir, el sujeto busca en permanencia (suplica, desea) un objeto significativo que vehicule su sentido y asegure su equilibrio. El deseo constituido en el fantasma (que es el nombre de la relación entre el sujeto y una alteridad privilegiada) es pues la realidad que Lacan designa como recurso del sujeto frente a su fractura, frente a su principio de insuficiencia, su *manque-à-être*. La estructura del fantasma deviene así un elemento fundamental en la comprensión de la función deseante. Es en ella donde puede percibirse con más claridad cómo el deseo en Lacan es pensado como realidad relacional, y es por ella que el francés sienta las bases para lo que en algún momento denominará su descubrimiento más fundamental, a saber, el *objeto a*. El *a* es el objeto esencial que, en tanto función de alteridad, se inscribe como pivote de la dialéctica del deseo, es decir, es el elemento que permite al sujeto vincularse con algo de lo que está privado simbólicamente⁴³⁷ (el significante definitivo, el *falo* simbólico) para intentar resolver su corte. El objeto *a* es lo que concede al sujeto del significante el cierre ilusorio, fantasmático, de su apertura: es una suerte de tapón contingente a su castración, punto de interrupción de su desplazamiento infinito en la cadena de significantes (de su súplica de sentido) por otorgar al sujeto una suerte de fijación que termina precisamente por destituirlo como sujeto (al recubrir y ocultar su fractura estructural el sujeto desaparece como tal). Desde este presupuesto Lacan va a definir la estructura del fantasma como *la relación del sujeto en tanto se desvanece en cierta relación con un objeto electivo*⁴³⁸.

A partir de aquí podemos deducir varias cosas: en primer lugar, el objeto *a* es tanto el efecto inmediato de la castración del sujeto como su rescate, es decir, es la consecuencia de su corte significativo y la posibilidad imaginaria de su costura. En segundo lugar: el sujeto situado en una relación de deseo frente a ese objeto termina por diluirse, por palidecer (*fading*), por esfumarse temporalmente como sujeto del significante dejando lugar a *lo que es fuera de sentido*, es decir, al inconsciente. El *sujeto con-sentido* deja pues su lugar al *ser sin sentido*. Esto nos introduce en una

⁴³⁷ Lacan, J., *Seminario VI: El deseo y su interpretación*, inédito. Clase 17: “Es en razón de la articulación del fantasma, que el objeto toma el lugar de aquello de lo cual el sujeto está privado. ¿Qué es? Es del *falo* que el objeto toma esa función que tiene en el fantasma, y que el deseo se constituye con el fantasma como soporte”.

⁴³⁸ Lacan, J., *Seminario VI: El deseo y su interpretación*, inédito. Clase 10

profunda paradoja: digamos que si el sujeto, por ser sujeto del significante, se pasa la existencia deslizándose sobre el registro del sentido (de lo que puede ser significado, de lo palpable), su voluntad de fijar su desplazamiento y detener su inclinación (su deseo de un elemento significante definitivo que cierre la cadena de significación) termina por aniquilarlo, por disolverlo en un desierto de no sentido que alcanza lo más abismal del ser. El sentido y el ser, siendo los planos de despliegue de la existencia, contienen algo irreconciliable y excluyente, de desajuste. El sujeto en tanto que tal (dependiente del Otro del lenguaje para configurarse) no tiene otra salida que alojarse en el sentido (parece que el ser tiene, además, algo de inhabitable). No obstante, el desacuerdo con la insuficiencia al que el primero le condena arroja al sujeto a toda una aventura inconsciente (aventura del deseo) en la que la apuesta por el ser determina una partida que se antoja interminable.

El sujeto no puede transponer un sentido al ser principalmente porque éste implica un lugar ontológico de *no saber* que bien podemos reconocer como lo que Lacan denomina lo real inconsciente. Sucede además que este no saber del ser no es susceptible de *ser sabido* por ningún procedimiento discursivo posible, fundamentalmente porque está formado en un afuera del lenguaje, en un más allá de las palabras, en *lo imposible de la noche* bataillana. Además, el acceso al ser posibilitado por la desaparición del sujeto (*aphanisis*) es estrictamente episódico, inaprensible, evanescente, pues el momento de “cierre” del corte del sujeto es temporal y contingente, tal como Lacan describe el proceso de apertura -de aparecerse, de develarse- de lo inconsciente⁴³⁹.

Por todo ello pensamos que se entiende cómo ante el insuperable fracaso de fijar de forma definitiva el ser⁴⁴⁰ (no se puede estabilizar el sentido de algo cuyo núcleo más íntimo es el sin sentido) el sujeto vehicula su continuo desplazarse a través de su relación deseante, esto es, a partir de un deseo que vincula al sujeto abierto y dividido con la posibilidad ilusoria de su cierre (el objeto *a* significante). La sentencia un poco enigmática de Lacan *el deseo es la metonimia del ser en el sujeto*⁴⁴¹, parece así poder despejarse.

El objeto *a* imaginario identificado con el falo, es decir, con el significante privilegiado, tiene pues la función de significar el punto que recubre la falta del

⁴³⁹ “Ce qui est ontique, dans la fonction de l’inconscient, c’est la fente par où ce quelque chose dont l’aventure dans notre champ semble si courte est un instant après amené au jour -un instant, car le second temps est de fermeture, donne à cette saisie un aspect évanouissant”. Lacan, J. *Séminaire XI : Les quatre concepts...* op.cit. p. 39

⁴⁴⁰ “Notre tentative de fixer l'être est maudite” Bataille, *L'expérience intérieure*. op.cit. p.107

⁴⁴¹ Lacan, J., *Seminario VI: El deseo y su interpretación*, inédito. Clase 1

sujeto, el lugar donde éste no puede nombrarse (nombrándose se desvanece), un punto que le reenvía necesariamente a la localidad del Otro en una búsqueda precisa de su reconocimiento. Por esto Lacan concluye que

“Si hay algo que el falo significa -quiero decir en la posición significante- es justamente esto: es el deseo del Otro. Y es por esto que va a tomar su lugar privilegiado al nivel del objeto (...) que es el significante del deseo del deseo⁴⁴².”

Vemos entonces que si el deseo es la esencia misma del ser del hombre (tal como Lacan expone mencionando a Spinoza) y el objeto del deseo no es otro que el significante de su reconocimiento (significante que se sitúa en el campo preciso de la alteridad, del Otro del lenguaje), el alcance radical de la relación deseante en su dimensión inconsciente no es otro que el reconocer mismo del ser. Por ello señala Lacan que el objeto *a* se encuentra en una suerte de posición de condensar, sobre él, las virtudes o la *dimensión del ser*⁴⁴³, y por eso enfatiza también *el drama del deseo* en su relación al deseo del Otro, pues en la medida en que ese Otro también se presenta como estando en falta (careciendo del significante definitivo que aporte la garantía del sentido) el sujeto dividido queda condenado al fracaso de su reconocimiento (del deseo, y en consecuencia, del ser).

Esta *ontología trágica lacaniana* -que resuena en el insuperable carácter suplicante de la existencia defendido por Bataille- abre sin duda una serie de implicaciones políticas. Si el *drama del deseo* en el sujeto se postula como efecto primero de una dependencia del Otro entendido como la localidad del discurso, los contenidos sociopolíticos de ese Otro serán un determinante fundamental en la estructuración de la subjetividad deseante. Llegamos así a una nueva formulación de la coligación del individuo y la sociedad que sitúa al deseo inconsciente como soporte de su interdependencia.

6.2.2.2. El compromiso con el corte: Bataille-Lacan

Querríamos en este punto avanzar una observación que lamentablemente y por motivos de espacio no podemos desarrollar en detalle. Sin embargo, algo de nuestro

⁴⁴² *Ibidem*, clase 27

⁴⁴³ *Ibidem*, clase 17

deseo nos impide no mencionarla. A partir de lo esbozado hasta el momento puede decirse que el núcleo del pensamiento en torno al ser del sujeto en Lacan y en Bataille radica en la noción de *corte*. Ambos autores reconocen en el ser una herida que no se cierra y que sitúa a la existencia en un lugar de intimidad radical con la experiencia del dolor, efecto principal de ese carácter ontológico de desgarramiento sentido por el impacto del lenguaje en el sujeto. También se aproximan en su reconocimiento de un *no saber* asociado a lo más insondable del ser (que subyace tras el corte) y que recubre la idea de inconsciente y, a la vez, de un más allá de las palabras. Lo real lacaniano y *l'inconnu de la nuit* de Bataille conforman así lo imposible, término que este último acuña y que Lacan sistematiza y vuelve “popular”.

No obstante, creemos encontrar un punto importante de distancia en la manera en que uno y otro abordan ese terreno imposible; un punto de desencuentro que toca precisamente a sus respectivas construcciones ontológicas por estar basado, ese desajuste, en la manera de afrontar el corte. Mientras Lacan, con su teoría del deseo estructurado en el fantasma, apunta a una suerte de taponamiento de la falta en el sujeto, a una especie de sutura del corte subjetivo (a hacer tolerable lo intolerable), encontramos en Bataille un alegato en favor de su hundimiento, la defensa de un *estirar el corte*⁴⁴⁴. Para el autor de *Le Coupable*, la herida o corte que define al ser constituye su *lugar sacrificial*, el punto en el que aquél sucumbe⁴⁴⁵ y que posibilita el deslizamiento hacia la noche, hacia el no saber, hacia la *chute déchirante dans le vide du ciel*⁴⁴⁶. El éxtasis, el erotismo o la risa son manifestaciones de esa caída a los abismos del ser en los que la experiencia de lo desconocido se vuelve autoridad.

El deseo se torna así en Bataille *angoisse abyssale*, voluntad de pérdida, en definitiva, deseo de muerte. Algo de esta sintonía resuena inevitablemente en la enseñanza lacaniana sobre el deseo. Cuando Lacan afirma que el deseo puro del sujeto es un deseo de muerte intenta traducir una aspiración nuclear del sujeto hacia su propia destrucción, hacia su destitución como sujeto hablante y fracturado por su dependencia de la Ley del significante. El deseo de muerte en Lacan y Bataille es voluntad de abandono de una existencia discursiva que se muestra insuficiente y cortante con relación al *empeño de ser*. Sin embargo, da la impresión de que mientras que el sujeto lacaniano se sitúa finalmente en un horizonte del límite (límite de sus

⁴⁴⁴ “Cruellement, j’éproue la déchirure: à ce moment, j’atteins le point d’extase”. Bataille, *Le coupable*, op.cit. p.59

⁴⁴⁵ “En toute réalité accessible, en chaque être, il faut chercher le lieu sacrificiel, la blessure. Un être n’est touché qu’au point où il succombe.” Bataille, *Le coupable*, op.cit. p. 44

⁴⁴⁶ Bataille, *L’expérience intérieure*, op.cit. p. 93

identificaciones, de saber hasta dónde puede llegar con su deseo, de acotar el núcleo de lo indecible traumático para cada sujeto, lo real no simbolizable, no intervenible), Bataille hace una apuesta por tirar del límite, por habitar en los bordes mismos de lo imposible, por instalar el ser en el registro de lo ilimitado en el que el erotismo y la muerte se confunden. Quizá esta posición diferencial entre Lacan y Bataille traduzca el distinto grado de implicación subjetiva en el drama del existir que ambos teorizan (cuando se lee la experiencia del corte en Bataille se tiene la impresión de estar entrando en su propia herida, se siente una especie de estremecimiento cómplice ante la enunciación del se intuye decididamente implicado, desnudo, en su enunciado desgarrado). Así, el deseo en Bataille (el deseo *de* Bataille) es un *désir de nudités impossibles*, un deseo por desvestir la vida y alcanzar en su piel abierta la verdad del ser, que no es otra que su propia impotencia⁴⁴⁷.

Lo que nos interesaba terminar de acentuar en este pequeño *excursus* es el eco bataillano que resuena en varias de las aportaciones lacanianas relativas al deseo y al dolor de existir del que aquél parece hacerse cargo. También podríamos enunciar esto a la inversa, porque de hecho ése ha sido el camino que nos ha llevado a la escucha de ese zumbido resonante: la lectura de textos como *L'expérience intérieure*, *L'érotisme* o *Le coupable*, tanto como la de algunas de las experiencias literarias de Bataille como *Le Bleu du Ciel* o *Madame Edwarda*⁴⁴⁸, nos reenviaban incesantemente a la letra lacaniana, y más especialmente, a su articulación sobre la relación deseante y su incidencia directa en el ser del hombre. Valga pues como conclusión las palabras de Bataille sobre la *experiencia interior* y que bien podrían haber salido de la boca un de Lacan refiriéndose a la experiencia del deseo:

« J'ai voulu que l'expérience conduise où elle menait, non la mener à quelque fin donnée d'avance. Et je dis aussitôt qu'elle ne mène à aucun havre (mais en un lieu d'égarement, de non-sens). J'ai voulu que le non-savoir en soit le

⁴⁴⁷ Bataille, *Le coupable*, op.cit. p.102

⁴⁴⁸ Señalamos en este punto un aspecto tan fundamental como sugerente en la teoría de Bataille: el corte o la herida es designado como el presupuesto de toda comunicación verdadera -de toda comunicación extática- entre los seres. El paradigma de esa comunicación es la experiencia erótica, pensada por Bataille como un encuentro desnudo entre cortes: «La communication demande un défaut, une faille: elle entre, comme la mort, par un défaut de la cuirasse. Elle demande une coïncidence de deux déchirures, en moi-même, en autrui. (...) Un homme, une femme, attirés l'un vers l'autre, se lient par la luxure. La communication qui les mêle tient à la nudité de leurs déchirures. Leur amour signifie qu'ils ne voient pas l'un et l'autre leur être, mais leur blessure, et le besoin d'être perdu: il n'est pas de désir que celui du blessé pour une autre blessure ». En *L'expérience intérieure*, op.cit. p.50-51. Y así leemos en el relato subjetivo del protagonista de *Madame Edwarda* (que bien pudo ser el propio Bataille) una experiencia concreta de esa comunicación verdadera, de un encuentro extático entre heridas: « Je la choisis: elle s'assis près de moi. (...) je saisis Edwarda qui s'abandonna: nos deux bouches se mêlèrent en un baissier malade. (...) Un instant sa main glissa, je me brisai soudainement comme une vitre, et je tremblai dans ma culotte; je sentis Madame Edwarda, dont mes mains contenaient les fesses, elle-même en même temps déchirée: et dans ses yeux plus grands, renversés, la terreur, dans sa gorge un long étranglement ». Bataille, *Madame Edwarda*, ed. Jean Jacques Pauvert, Paris, 1973 p. 32

principe. (...) L'expérience intérieure est la mise en question (à l'épreuve), dans la fièvre et l'angoisse, de ce qu'un homme sait du fait d'être. »⁴⁴⁹

6.2.2.3. Implicaciones políticas del corte y del deseo en el sujeto

Hemos intentado mostrar en nuestro epígrafe anterior el calado ontológico que el deseo desempeña en la enseñanza de Lacan. A partir de lo dicho puede apuntarse que el deseo constituye el núcleo mismo de una subjetividad que se presenta profundamente tributaria de un Afuera que la precede y la constituye como subjetividad en falta. Reconocer esta brecha en el sujeto (*su manque-à-être*) implica reconocer la imposibilidad de una identidad cerrada y fija que le sostenga, de ahí que la función de la alteridad en la teoría lacaniana se antoje fundamental para comprender tanto la construcción del yo (*moi*) a través de distintos procesos de identificación como la emergencia del deseo en la realidad del sujeto (toda identificación es vehiculada por un movimiento deseante). Asimismo hemos avanzado la influencia de Lévi-Strauss en la concepción lacaniana del lenguaje entendido como estructura en cuyo anclaje inconsciente se sientan los fundamentos de la sociedad, y más específicamente, la ley de la reciprocidad que la hace posible. El lenguaje se presenta pues como una estructura relacional que vendría a ordenar el terreno de lo natural para hacer de la vida humana una vida habitable, esto es, una vida desplegada entre los márgenes de la cultura. Para Lévi-Strauss este lenguaje estructural -principio organizador de lo social- se encontraría allí antes de toda posibilidad misma de cultura funcionando como *trasfondo universal* en cuyo depósito quedarían contenidos el conjunto de medios potenciales e inconscientes de los que dispone la humanidad para definir su existencia relacional⁴⁵⁰. Ese lenguaje previo a toda forma de sociedad e inherente a lo humano mismo contendría entonces, ya en germen, una suerte de *sociabilidad polimorfa inconsciente* que llegado el momento cada cultura organizaría articulando y volviendo conscientes unas estructuras específicas.

Haciendo suyos estos planteamientos antropológicos Lacan insistirá en la necesidad de comprender el mecanismo del deseo tanto en su relación con ese depósito inconsciente de lenguaje pre-subjetivo como en su articulación con la institución de la

⁴⁴⁹ Bataille, G., *L'expérience intérieure*, op.cit. p. 15-16

⁴⁵⁰ Lévi-Strauss, C., *Las estructuras elementales del parentesco*. Ed. Paidós, Barcelona, 1998. p.135.

relaciones de la cultura:

« La raison, le discours, l'articulation signifiant comme telle, est là au départ, *ab ovo*, elle est là à l'état inconscient, avant la naissance de toute chose pour ce qui est de l'expérience humaine, elle est là enfouie, inconnue, non maîtrisée, non-sue par celui-là même qui en est le support. Et c'est par rapport à une situation ainsi structurée que l'homme a, dans un second temps, à situer ses besoins. La prise de l'homme dans le champ de l'inconscient a un caractère primitif, fondamental. »⁴⁵¹

Reenviar la realidad del deseo humano al origen de las instituciones de la cultura (y con ellas a la estructura inconsciente del lenguaje) supone en primer lugar despojar al deseo de su mero estatuto de función vital y situarlo en una dialéctica particular, aquella que lo vincula con lo inconsciente y la cadena signifiante. No obstante, el deseo se presenta también como el acicate de un registro que en el animal y en el humano se engarza forzosamente con el terreno de lo natural: la sexualidad. El deseo parece entonces estar implicado de manera originaria tanto en la naturaleza como en la cultura estructurada en el lenguaje, funcionando como una suerte de punto de enganche entre los dos planos. Este lugar bisagra del deseo sexual había sido ya remarcado por Freud con su invención del mito originario por medio del cual se situaba la prohibición del incesto como principio de la sociedad y de la experiencia de la ley. La obra freudiana reconoce explícitamente y en varios momentos el lugar de fundamento que la dinámica pulsional inconsciente representa en la configuración de la cultura, y por ello mismo, la insuperable connivencia de los destinos de ésta con los destinos de la realidad deseante. De la misma manera Gabriel Tarde había designado (un poco antes que Freud) al deseo y a la creencia como los hechos sociales esenciales y fundadores de la relación social en sí.

El propósito de Lacan será el de leer a Freud con Lévi-Strauss, aplicando con ello a la teoría del deseo inconsciente las aportaciones del pensamiento estructuralista. Este es un momento clave en la enseñanza lacaniana, pues como señala Markos Zafirooulos, el retorno a Freud de Lacan se establece por la vía lévi-straussiana⁴⁵². No obstante conviene decir que el propio trabajo de Lévi-Strauss no se comprende sin la referencia

⁴⁵¹ Lacan, J., *Séminaire VII: Éthique de la Psychanalyse*, Seuil, Paris, p. 247

⁴⁵² Zafirooulos, M., *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*, PUF, Paris, 2003

al fundador del psicoanálisis. Varias de sus obras cuentan con precisas alusiones a la teoría psicoanalítica y a las consecuencias que en la cultura impuso el fenómeno del inconsciente descubierto por Freud. De hecho, el núcleo de la contribución del antropólogo francés al cambio de enfoque que sufrieron las ciencias sociales en la época estuvo en gran medida basado en su método de implicación de los postulados de las teorías lingüísticas (Saussure, Jakobson) con los postulados de lo inconsciente aplicado al estudio estructural de los hechos sociales.

Así, a partir de Freud y Lévi-Strauss el psicoanalista Jaques Lacan aborda la cuestión del deseo inconsciente en su relación estructural con las instituciones de la cultura, y especialmente, el deseo pensado en el terreno de la sexualidad.

Acabamos de decir que el deseo sexual se presenta como un punto de enganche entre lo natural y lo cultural. Una de sus particularidades más importantes es que, como subrayó Lévi-Strauss, el deseo sexual del individuo contiene ya un componente de sociabilidad por estar supeditado a un exterior que le sirve como estímulo. No puede ser entonces gratuito que sea en el terreno de lo sexual donde puedan encontrarse los operadores del paso de la naturaleza a la cultura.

“La vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un *indicio de la vida social*, ya que, de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo de otro. Debemos volver sobre este punto; el instinto sexual, por ser él mismo natural, no constituye el paso de la naturaleza a la cultura, ya que eso sería inconcebible, pero explica una de las razones por las cuales en el terreno de la vida sexual, con preferencia a cualquier otro, es donde puede y debe operarse, forzosamente, el tránsito entre los dos órdenes.”⁴⁵³

Hemos apuntado además que el lenguaje se presenta como una estructura relacional y cómo en virtud de esa estructura se articula la ley de reciprocidad que inaugura la emergencia de la cultura. Si el deseo sexual cuenta a su vez en su constitución con un elemento natural igualmente relacional, puede pensarse como primera función de la sociedad la regulación de ese rasgo vincular *crudo* de los individuos, principalmente de aquel que caracteriza a su sexualidad animal. El principio de intercambio que funda la primera ley de la sociedad, la llamada ley de la alianza, daría cuenta de esta

⁴⁵³ Lévi-Strauss, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, op.cit. p. 58-59

implicación de estructuras. De ahí que Lacan no se canse de insistir en que lo que se presenta como ley en las estructuras sociales está ligado a las estructuras de deseo. Y de ahí también que, en un claro guiño a las investigaciones de Lévi-Strauss, el psicoanalista francés exprese de esta manera el especial rol que la sexualidad juega en la organización social de la intersubjetividad y en el establecimiento de la ley:

“El deseo se distingue de todas las demandas, en que es una demanda sometida a la Ley. (...) Es sobre ese deseo sexual mismo que está edificado el orden primordial de intercambios que fundan la ley por la cual entra al estado viviente el número como tal en la interpsicología humana. La ley llamada de alianza.”⁴⁵⁴

Las investigaciones antropológicas de fin del siglo XIX y comienzos del siglo XX (las mismas en las que Freud se inspira para construir su mito del asesinato originario) mostraban cómo en la base de la ley de alianza se encontraba la prohibición del incesto, esto es, la interdicción de mantener relaciones sexuales con miembros de un mismo clan familiar cuya configuración no dependía necesariamente de vínculos de sangre. Para Lévi-Strauss esta primera articulación de la ley debía considerarse como la *Intervención* primordial que se efectúa en la naturaleza para posibilitar el paso inicial a la cultura,⁴⁵⁵ y sería por ello la primera *tematización* (la primera precisión diferencial aplicada por el lenguaje) sobre la tendencia natural de los individuos a la vida relacional. La formación social se descubre desde el principio como formación represora y codificadora del deseo, es decir, como limitante de su circulación en el seno del grupo, un límite que debe poder asegurarse en el tiempo y repetirse de generación en generación. Por ello, para que ese coto al deseo sea garantizado, la *Intervención* propia de los orígenes de la cultura de la que hablaba Lévi-Strauss debe entenderse como inscripción, como marca. La intervención debe escribirse en una superficie que impida su desaparición, y esa superficie no puede ser otra que el propio cuerpo.

Tal es la lectura que realizan Deleuze y Guattari -siguiendo la estela de Nietzsche- del origen de las llamadas sociedades primitivas ordenadas sobre la ley de la alianza. Como recoge José Luis Pardo en su primer trabajo dedicado a la obra de Deleuze, Nietzsche en su *Genealogía de la Moral* había ya subrayado el recurso a la marcación

⁴⁵⁴ Lacan, J., *El deseo y su interpretación*, clase 24 (inédito)

⁴⁵⁵ Lévi-Strauss, op.cit. p. 59

del cuerpo como fórmula del poder orientada a hacer perdurar la ley de la alianza en la memoria de los individuos.⁴⁵⁶ Los autores del *Antiedipo* denunciarán ese doble proceso cultural de inscripción que a la vez que sella el cuerpo deja una marca en la memoria. La ley del intercambio (junto con la prohibición del incesto que la sostiene) dependería pues de este procedimiento de escritura que ordena y hace circular a los objetos del canje:

“La sociedad no es, en primer lugar, un medio de intercambio en el que lo esencial radicaría en circular o en hacer circular; la sociedad es un *socius* de inscripción donde lo esencial radica en marcar o ser marcado. Sólo hay circulación si la inscripción lo exige o lo permite”⁴⁵⁷.

A través de ese ejercicio de *labrar la carne*, codificándola, volviéndola puro signo viviente, la organización social significaría -además del cuerpo- la psique de unos individuos en cuya profundidad quedaría inyectada el calado propio de una huella. También Lacan reconocerá el estatuto del cuerpo como cuerpo marcado por el significativo resultado de su inserción en el campo social estructurado por el lenguaje: *El cuerpo mismo es originalmente este lugar del Otro, puesto que ahí desde el origen se inscribe la marca en tanto significante*⁴⁵⁸.

Digamos que, según estos planteamientos, se imprime en lo inconsciente -a través del cuerpo- la pisada de una ley significativa que aplasta el libre deambular de sus formaciones y que atenta contra el libre despliegue de los flujos deseantes. Si hemos dicho que el deseo sexual funciona como enganche entre lo natural y lo cultural por estar implicado en una lógica relacional, y que en consecuencia el primer objeto de la ley de la cultura será el de organizar ese rasgo vincular (el paso de lo *crudo* a lo *cocido* de la vida de relación, por utilizar el vocabulario de Lévi-Strauss), la gramática particular que posibilita la ley de la alianza y del intercambio será antes que nada una gramática particular de las pulsiones deseantes y de su incidencia en la organización de los encuentros entre los cuerpos.

Como escribe Pardo,

“la inscripción es en sí misma un conjuro, el mecanismo merced al cual la

⁴⁵⁶ “Toda la estupidez y la arbitrariedad de las leyes, todo el dolor de las iniciaciones, todo el perverso aparato de la represión y de la educación, los hierros al rojo y los procedimientos atroces, no tienen más que un sentido: enderezar al hombre, marcarlo en su carne, volverlo capaz de alianza, formarlo en la relación acreedor-deudor, que, en ambos lados, es asunto de la memoria”. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, citado por Pardo, J.L. en *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002, p. 128

⁴⁵⁷ Deleuze, G., Guattari, G., *El Antiedipo : Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1973. p. 148

⁴⁵⁸ Lacan, *Lógica del fantasma*. Clase 20. 31 de Mayo de 1967. (inédito)

sociedad codifica los flujos de deseo asegurándose de que nunca circularán fuera de los márgenes del territorio sellado por el signo de la alianza.”⁴⁵⁹

Se observa entonces cómo desde el comienzo de la sociedad las primeras estructuras de poder se dieron perfecta cuenta de que sometiendo a los flujos deseantes (representándolos en unas coordenadas precisas) se lograba someter a los individuos desde su núcleo más íntimo, agarrarlos desde el lugar concreto en el que cuerpo y el alma se ven más estrechamente implicados. Como recuerda Bataille la sexualidad humana, el erotismo, difiere de la sexualidad animal en que la primera pone en juego la movilidad interior del sujeto. *El erotismo es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser*⁴⁶⁰. El deseo sexual humano se conecta con el núcleo duro de la subjetividad, contiene algo de la singularidad del ser que es susceptible de ser reflexionado, de ser aprehendido por la conciencia. La astucia del poder se traduce pues en un saber muy concreto que descubre que codificando la sexualidad del hombre se codifica también su conciencia, o más exactamente y como bien se encargaron de mostrar Nietzsche y el propio Freud, se instituye. Siendo pues el resultado de la interiorización de las prohibiciones impuestas por el orden social (prohibiciones que afectan originariamente al contenido sexual de nuestros deseos animales y al calado de violencia que los acompaña), nuestros autores van a denunciar cómo la conciencia se presenta desde el inicio de su emergencia como conciencia moral, punto de llegada de un proceso que comienza en el Afuera con forma de ley pero que va perforando la subjetividad de un modo inconsciente hasta instalarse en el interior del sujeto (*superyó* freudiano). También Bataille, claramente influido por Nietzsche y Freud, subrayará esta implicación esencial de la conciencia y la prohibición⁴⁶¹ sobre la cual será articulada su concepción del erotismo entendido como manifestación de ruptura de la experiencia cerrada del ser (como manera de acceder a su abertura, de estirar su corte, de retomar la animalidad perdida).

⁴⁵⁹ Pardo, J.L., *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002, p. 129

⁴⁶⁰ Bataille, G., *El erotismo*, op.cit. p. 33

⁴⁶¹ “Sin lo prohibido, sin la primacía de la prohibición, el hombre no habría podido alcanzar la conciencia clara y distinta sobre la cual se fundó la ciencia. La prohibición elimina la violencia, y nuestros movimientos de violencia (y entre ellos los que responden al impulso sexual) destruyen en nosotros el tranquilo ordenamiento sin el cual es inconcebible la conciencia humana.” Bataille, G., *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 2007. p. 42

Lacan, partiendo de su definición de lo inconsciente como *discurso del Otro* (definición que implica por tanto una concepción *relacional* y *transindividual* de aquél) hará suya esa implicación esencial del deseo y de la Ley para acentuar tanto la configuración significativa del primero como su posición dialéctica e insuperable con el registro de la prohibición impuesto por la cultura y digerido por el sujeto. Por ello, el lenguaje al que remite el deseo pensado en el terreno de lo social es resaltado por Lacan en su función *superyoica*, es decir, en su registro imperativo y de tenaza inconsciente que opera sobre las mociones deseantes no solamente coartando su libre despliegue, sino también, y sobre todo, inyectándolas de contenido, es decir, significándolas (habría pues una suerte de *superyoización* de la pulsión en el planteamiento de Lacan⁴⁶²). De ahí que pueda reconocerse que todo proceso de organización e institucionalización de lo social (que supone dotar a la sociabilidad “bruta y natural” de una gramática particular escrita con la letra de la ley) corra en paralelo de un proceso de organización e institucionalización del sentido de las pulsiones deseantes de los sujetos, hecho que traduce además la estrecha implicación estructural de la dinámica de los mecanismos del poder con la dinámica de los mecanismos inconscientes.

A partir de este planteamiento puede señalarse un carácter particular de la dialéctica del deseo y de la Ley: si de la energía original de la libido deseante se desprende la emergencia de la Ley (la libido natural y animal del hombre inconciliable con las exigencias de la sociedad), la Ley se encarga de reprimir al deseo acotando su sentido, esto es, diciéndole lo que es y lo que quiere, poniéndole nombre (en ningún caso lo destruye o lo aniquila como deseo). Esto lleva a situar al deseo en dos niveles: el primero, en el plano inconsciente correspondiente con el proceso primario descrito por Freud, es decir, aquel en el que las pulsiones discurren libremente sin estar ligadas a ninguna representación, pura libido deseante despedazada que se desplaza *sin ton ni son*; el segundo, en lo inconsciente que recubre el proceso secundario donde la libido aparece ya amarrada, enlazada a representaciones estables que la significan, que la

⁴⁶² “Con Lacan hablamos de una *superyoización* de la pulsión, el *superyó* como forma que asume la pulsión”. J.A. Miller y Eric Laurent, *El Otro que no existe y sus comités de ética*; Paidós, Buenos Aires, 2005. p. 84

vuelven flujo controlado. Este segundo plano es el efecto del lenguaje articulado (y su delegación superyoica) en la constitución inconsciente del sujeto, es decir, es el resultado de la interiorización de la ley significativa de la cultura que inaugura la entrada del individuo en el campo social a la vez que funda su conciencia. Aquí las pulsiones deseantes instaladas en lo inconsciente se re-presentan semantizadas por el discurso sociopolítico (organizado en torno a lo que Lacan denominará el *significante amo*), hecho que revela una suerte de predisposición o permeabilidad de tales mociones deseantes a las exigencias del poder, esto es, una suerte de conmiseración del deseo por su propia opresión sin la cual resulta complicado entender el desarrollo de la cultura. Conviene entonces ahondar en ese doble plano del deseo inconsciente que acabamos de señalar (su fluctuar en el proceso primario y secundario, respectivamente) porque creemos que las consecuencias de este planteamiento serán determinantes para entender parte de la apuesta de Lacan relativa al tema que nos ocupa.

Encontramos aquí la distinción entre lo inconsciente real y lo inconsciente simbólico en la enseñanza lacaniana que abrirá la diferenciación entre una palabra previa a su ordenación léxica y gramatical (sustrato caótico de significantes sin sentido que Lacan denomina *lalangue*) y la palabra estructurada en el lenguaje (la relación entre significantes que conforma el sentido). Esta distinción compleja va a implicar a su vez una disyunción en el mismo concepto de libido: inicialmente utilizado por Lacan para designar la presencia efectiva del deseo, la teorización de lo inconsciente real va a discriminar una libido transcrita como deseo (resultado de su inserción en el campo de lo simbólico y como tal sometida a la ley significativa) y una libido pensada como goce real, como resto fuera de toda operación de significación⁴⁶³. Es importante marcar este punto de disyunción en el pensamiento lacaniano puesto que su emergencia va a suponer una suerte de relevo del deseo por la instancia del goce, y desde ahí, una modificación en su manera de encarar el corte del sujeto y su intento de sutura.

De algún modo la concepción ontológica lacaniana va a bascular de un ser cuya esencia es el deseo (deseo de reconocimiento que hemos traducido como deseo de re-conocer un sentido al ser) hacia un ser cuya esencia más profunda es un goce que se pierde

⁴⁶³ Miller, J.A., *Les paradigmas de la jouissance, La Cause Freudienne* N° 43, Paris, 1999, p.14-16

como consecuencia de la incidencia del lenguaje en el sujeto. Las dos visiones no son sin embargo excluyentes, puesto que ambas son las dos caras de una misma moneda: la pulsión freudiana. Además en los dos casos se tiende a remarcar una falta existencial efecto de la dependencia del sujeto del significante: el registro del *manque-à-être* es especificado como *manque-à-jouir* con el planteamiento del goce real. Lo que ocurre es que a partir de ahora el deseo funciona como vehículo de recuperación de goce en el sujeto (lo que podemos traducir como vehículo de recuperación del ser). El hueco que el sujeto intentará taponar por la vía de sus relaciones deseantes (relaciones entre el sujeto con los representantes del objeto *a* localizados en el campo del Otro) traducirá entonces no sólo un acecho de sentido, sino la búsqueda de un goce ausente (Lacan intenta aunar este doble registro bajo el juego fónico del término *jouissance* asociado al objeto *a*, compuesto de goce y sentido: *jouis-sense*).⁴⁶⁴

El objeto *a* acapara en este punto el doble registro real y simbólico que involucra al deseo, pues será designado por Lacan como la instancia que representando esa parte de goce que escapa al lenguaje (que se perdió originariamente como efecto del significante) intentará ser recuperada por el discurso significándolo. Esta semantización del goce perdido y recaptado por el lenguaje da lugar a lo que Lacan denomina el *plus de goce*⁴⁶⁵ y que, en estrecha resonancia con la plusvalía marxista, será determinante para comprender la captura del deseo inconsciente del sujeto por el discurso sociopolítico.

El plus de goce es así señalado como *efecto del discurso sobre el sujeto*, discurso que como venimos diciendo organiza el campo del Otro. A partir de aquí el planteamiento lacaniano sería más o menos el siguiente: por su inserción en el universo discursivo de la cultura (el cual es bien probable que comenzara con la invención del trabajo, con sus consiguientes efectos de ajuste en la economía pulsional de los individuos⁴⁶⁶) el sujeto se vería expropiado de una suerte de goce originario y anterior a toda organización de la palabra⁴⁶⁷. Desde entonces el goce aparecería siempre bajo esa forma de *plus* que

⁴⁶⁴ Esta articulación entre el goce y el sentido, sus distintos puntos de ajuste y de desajuste, es la base de lo que Jorge Alemán denomina la *Antifilosofía* inaugurada por Freud en torno al *factum* de la pulsión y continuada por Lacan especialmente con su concepto de *objeto a*. “La cualidad fundamental de la antifilosofía consiste en examinar de qué manera se distribuyen el sentido y el goce en el acto del pensar.” En Alemán, J., *Lacan en la razón postmoderna*, Málaga, 2000, Miguel Gómez ediciones, p. 24

⁴⁶⁵ “El objeto *a* es un compuesto de goce y sentido. Por eso Lacan habló de sentido gozado y presentó el término *jouis-sense* (...) El plus de gozar es el resultado del uso del lenguaje, es lo que el efecto del lenguaje arranca al gozar; es un goce que ya está corrompido por el sentido, que ya está semantizado.” Miller, J.A., Laurent, E., *El otro que no existe...* op. cit. p. 130

⁴⁶⁶ Los desarrollos de Bataille en este punto despejados en su trabajo sobre *El erotismo* son altamente esclarecedores.

⁴⁶⁷ Citamos, por su nitidez, el comentario de Jorge Alemán sobre este planteamiento del plus-de-goce lacaniano y su eco con la plusvalía marxista: “El trabajo y el goce están del mismo lado. El que trabaja no ha renunciado a gozar, sí ha renunciado al goce

tendería a consumirse, a satisfacerse por medio de objetos funcionando como sus representantes y ofrecidos por el espacio abierto por la actividad del trabajo, a saber, el mercado. Esta materialidad del plus de goce es lo que, en Lacan, será ocupado por el *objet a* partenaire del sujeto en el deseo.

« Le plus-de-jouir est fonction de la renonciation à la jouissance sous l'effet du discours. C'est ce qui donne sa place à l'objet *a*. Pour autant que le marché définit comme marchandise quelque objet que ce soit du travail humain, cet objet porte en lui-même quelque chose de la plus-value. »⁴⁶⁸

El potencial político de este enrevesado planteamiento empieza aquí a adquirir una forma precisa: hemos dicho que las estructuras de poder que organizan todo grupo social se sirven de la codificación de los flujos deseantes (que involucran al cuerpo y al psiquismo) para poder asegurar tanto su mantenimiento como la sujeción de los individuos. Éstos, definidos por su condición de seres hablantes (*parlêtres*) cuya identidad será siempre inestable ante la brecha significativa que interiormente los constituye, verán permanentemente dirigido su deseo hacia un Afuera donde satisfacer la ilusión de su consistencia. Entonces, si el deseo inconsciente pensado como relación depende del discurso del Otro a través del cual el sujeto barrado se vincula con una figura de alteridad que intenta suturar su falta (falta que decimos es falta de goce y de sentido), la posibilidad de codificar el deseo y el sujeto que lo soporta pasará por la significación de ese objeto *a* representante del goce perdido (lo que Lacan va a denominar la *semblatización* del objeto por el discurso), es decir, supondrá un intento de operación de simbolización de lo real para dar a ese sujeto la ilusión de su recuperación (de su ser goce-sentido). De ahí que Lacan denuncie tanto el nuevo estatuto político del goce, esto es, su devenir asunto prioritario del discurso político, como el recrudecimiento de la sujeción de los individuos a las estructuras de poder por la vía de la satisfacción (frente a la tradicional estrategia de la represión). De ahí también que el *superyó* teorizado por Lacan en la época contemporánea contenga un

absoluto, pero, en su trabajo, recupera algo del goce bajo la forma de un *plus de goce*, término acuñado a partir de su homología con la plusvalía. Es el mismo mecanismo por el cual el sujeto del inconsciente, forzado por la castración y la prohibición que conlleva, ha renunciado al goce absoluto para procurarse un modo parcial de goce". En *Lacan y la razón postmoderna*, op.cit. p.34

⁴⁶⁸ Lacan, J., « De la plus-value au plus-de-jouir », *Cités*, 2003/4 n° 16, p. 129-142. p. 137

imperativo inconsciente distinto del *superyó* de la prohibición y de la culpa enunciado por Freud: el *superyó* lacaniano dice *Jouis*⁴⁶⁹! (¡goza!) como respuesta a la castración del sujeto, como réplica a su corte existencial enmarcado en el contexto del sistema capitalista de consumo.

Se impone entonces en este punto hacer una incursión en la peculiaridad de la economía deseante tal como se plantea en el seno de la economía política que define a las sociedades capitalistas, pero antes de ello vamos a sistematizar los aportes que la enseñanza lacaniana ofrece para el análisis de la intimidad que vincula al registro del deseo inconsciente con el terreno de los poderes sociopolíticos.

El punto de arranque de esta sistematización podemos dibujarlo a partir de la sentencia de Lacan: *l'inconscient, c'est la politique*⁴⁷⁰. Enunciado aparentemente enigmático y provocador, contiene sin embargo las claves de la implicación del sujeto deseante y del sujeto político así como la doble dimensión ontológica que hemos defendido en la teoría del deseo en Lacan (que bascula entre el goce-sentido del ser). Los operadores teóricos de esta implicación de alcance ontológico son entonces el *significante* -vector de sentido- y el *plus de gozar* -vector de satisfacción-. En primer lugar, la máxima lacaniana implica reconocer el alcance relacional y transindividual de un inconsciente que depende para su configuración del discurso del Afuera: *el inconsciente es el discurso del Otro* en tanto que Otro del lenguaje, localidad del conjunto de significantes que todo sujeto precisa para constituirse como tal⁴⁷¹. El principio organizador de ese campo discursivo es ubicado por Lacan en el *signifiant maître*, significante amo en torno al cual se ordena el sentido de la realidad (se ordena y se fija el deslizamiento infinito de significantes) y hacia el cual tiende a vincularse el sujeto en búsqueda de su unidad. Este significante particular que organiza la estructura discursiva de lo inconsciente es el patrón de lo Lacan denomina el *discurso del amo*, aquel que recubre al discurso propio de la política y que regla las identificaciones del sujeto, que lo representa y que articula el modo de relacionarse con *lo otro* a través de una lógica de interpelación-renuncia.

⁴⁶⁹ Lacan, J., *Séminaire XX: Encore*, Seuil, Paris, 1975, p.13

⁴⁷⁰ Lacan, J., *Seminario XIV: La lógica del fantasma*. Sesión 10 de mayo 1967 (inédito)

⁴⁷¹ Desde luego este principio presupone y refuerza la concepción lacaniana de un inconsciente estructurado lingüísticamente.

El sujeto interpelado por el significante-amo emerge como sujeto dejando por el camino un goce originario que resiste al proceso de significación y que inscribe desde su ausencia la incompletud -el corte, la grieta- que define a la subjetividad. Así, decir que un significante particular funciona como patrón del resto de significantes organizando la constitución del sujeto inconsciente y regulando su modo de vincularse con la alteridad supone reconocer que es por este significante que el discurso político puede ser pensado, y más aún, que el discurso del amo que lo estructura puede operar como mecanismo de sujeción de los individuos. La virtud de este significante amo es que funciona como punto de fijación del deslizamiento permanente de significantes (lo que Lacan llamará *punto de almohadillado*), se impone como puntada que incrusta el sentido contingente de una realidad que permite al sujeto reconocerse, identificarse a sí mismo como significante y adquirir así la ilusión de una identidad definitiva. El significante funciona pues como insignia del sujeto, marca su sentido a la vez que sella un lugar vacío, el espacio hueco de goce-sentido (*jouis-sense*) que impide a ese sujeto coincidir consigo mismo y asegurar su suficiencia.

Estamos de nuevo ante la *nuît impossible* de Bataille, ante lo real lacaniano del goce perdido cuyo semblante de recuperación será agenciado por el objeto *a* del deseo. Y es que el deseo inconsciente juega en este doble proceso de sentido y de satisfacción un rol imprescindible para el sujeto político. Gracias a la facultad deseante se vuelve posible todo mecanismo de identificación sobre el que se fundamenta la política y se vehicula la relación del sujeto con el plus-de-goce, con el objeto *a* sustitutivo del goce original perdido. Entonces, si hemos dicho que el discurso del amo (siendo la estructura propia del discurso inconsciente y del discurso político) articula la configuración de la subjetividad a la vez que organiza su tendencia vincular, se entiende que será mediante una precisa normalización de la relación deseante y de sus objetos de satisfacción que aquél efectuará la captura de un sujeto que se perfila a la vez como deseante y político. En otras palabras, sirviéndose de los resortes fundantes del sujeto deseante, esto es, el significante-amo y el plus de gozar, el discurso político cautiva a los individuos bajo la doble ilusión del sentido y de la satisfacción, bajo la promesa engañosa de colmar su corte ontológico.

A partir de aquí pensamos que se actualiza el punto de partida del presente capítulo, a saber, la designación del sujeto deseante como presupuesto del sujeto ético y político, hipótesis que se completa e intensifica con la introducción del calado inconsciente del deseo. Asistimos con Lacan a una reformulación del inconsciente deseante como un proceso eminentemente social que se engarza con lo más íntimo de la existencia subjetiva, engarce que delata el doble atributo ontológico y político de un deseo que se presenta tanto como dispositivo de singularidad y de liberación como aparato de sujeción y de adiestramiento de la subjetividad. Si el poder político y sus estrategias discursivas operan sirviéndose de la condición deseante de los individuos resignificando sus flujos libidinales y semantizando los objetos de satisfacción, no parece desacertado suponer una cierta connivencia entre la estructura inconsciente sobre la que se asienta el deseo y las estructuras de poder que lo codifican. Conviene pues profundizar en el doble registro del mecanismo de la represión (*représion-refoulement*) que involucra al deseo y que se antoja esencial para abordar la intimidad de la economía deseante y la economía política, una intimidad que en los actuales sistemas capitalistas de consumo se ha vuelto, como apuntará Lacan, más patente y grosera que nunca.

6.2.3. Deseo y subjetividad capitalística

Los presupuestos lacanianos que acabamos de desarrollar sobre el deseo (fenómeno relacional que favorece cierta vehiculación del goce para el sujeto) encuentran en el funcionamiento de la economía capitalista contemporánea su principal *mise en scène*. La proliferación de objetos técnicos de consumo y la desestabilización de las figuras unitarias tradicionales de la Ley (la desaparición de los agentes históricos de castración que Lacan traduce como la multiplicación de los nombres del padre) despejan la manera en la que las estructuras actuales de poder catalizan las estructuras subjetivas a través de la *mise en sens* del goce contemporáneo, es decir, por medio de la tematización de objetos ofrecidos al deseo que el mercado destila incesantemente para obturar la búsqueda inconsciente de *jouis-sense* propia de la subjetividad.

La plusvalía capitalista y su correlato en la sobreproducción de mercancías será

designada por Lacan como fenómeno causal de las formas de desear contemporáneas y de la actual manera de organizar el goce (que es ya siempre plus-de-goce) en las sociedades de consumo: *La plusvalía es la causa del deseo de la cual una economía hace su principio*⁴⁷². No obstante, este cambio de paradigma de la ley social y de su representante superyoico (el tránsito de un imperativo explícitamente represivo a la actual exigencia de disfrute avalada por la economía capitalista de masas) no invalida en ningún modo la tendencia a la sublimación-represión de las pulsiones deseantes sobre la que el mismo Freud había erigido la posibilidad de la sociedad. Se asiste más bien a lo que ya Marcuse en los años cincuenta y sesenta denominaba el viraje de una sublimación represiva a una *desublimación institucionalizada*⁴⁷³ en el contexto de la sociedad industrial avanzada. El autor alemán ha sido sin duda uno de los principales denunciantes de la trampa que la generalización de la economía del goce ha impuesto en la subjetividad de los individuos. En sus trabajos *Eros y Civilización* y *El hombre Unidimensional* se desmigaja el modo en el que la *totalitarización* de la sociedad impulsada por el sistema tecnológico-económico se produce bajo nuevas formas de control que sustituyen los antiguos mandatos represivos impuestos sobre los cuerpos (tanto en su tiempo de trabajo como en su tiempo de ocio) por una *exigencia de goce* regulado y reificado en el *fetichismo total de la mercancía*. La necesidad de sublimación así como *la tensión entre aquello que se desea y aquello que se permite*⁴⁷⁴ se verían de este modo reducidas ante el aumento de la mejoras de las condiciones de vida y ante la falsa conquista de un principio de placer cuyas exigencias ya no serían en nada irreconciliables con los parámetros de la sociedad establecida (placer adaptado). Con ello, la generalización de un goce monosémico y homogeneizante resultado de la implosión de una red inabarcable de productos de consumo normalizadores del deseo hace que, según nuestro autor, la *desublimación represiva e institucionalizada* imponga a la subjetividad nuevas cotas de sujeción (que configurarían “yoes” automáticos, no reflexivos) que eliminan de las conciencias la sensación de alienación y, con ella, toda aspiración de liberación⁴⁷⁵.

⁴⁷² Lacan, J. "Radiofonía" en *Psicoanálisis. Radiofonía y televisión*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1993.

⁴⁷³ "El organismo es precondicionado por la aceptación espontánea de lo que se le ofrece. En tanto que la mayor libertad envuelve una contracción antes que una extensión y un desarrollo de las necesidades instintivas, trabajo *por* antes que *contra* el statu quo de represión general; se podría hablar de «desublimación institucionalizada». Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*; Barcelona, 1993, Planeta de Agostini. p. 104

⁴⁷⁴ «En el aparato mental, la tensión entre aquello que se desea y aquello que se permite parece considerablemente más baja, y el principio de realidad no parece necesitar ya una total y dolorosa transformación de las necesidades instintivas. El individuo debe adaptarse a un mundo que no parece exigir la negación de sus necesidades más íntimas; un mundo que no es esencialmente hostil». Marcuse, *op. cit.*, p.104

⁴⁷⁵ En palabras de Marcuse, si la sublimación «preserva la conciencia de la renuncia que la sociedad represiva impone al

Marcuse hablará así de la *conquista tecnológica y política de los factores trascendentes de la vida humana*, esto es, de la movilización y administración de la esfera pulsional inconsciente y de su carga deseante tanto como de su inmediato impacto en la configuración de un sistema de cohesión social donde el goce “socialmente permisible y deseable” y la absorción por parte del aparato productivo de la libido social liberada aseguraría la reproducción de todo el sistema y la reducción de toda oposición bajo el signo de la unidimensionalidad y de la universalidad racional.

Este tipo de reflexión que desenmascara la penetrabilidad de las estructuras de poder en el terreno de las estructuras inconscientes de los individuos ha ocupado un buen número de trabajos de filosofía política desarrollados a lo largo del siglo XX. Y es que a partir de estos presupuestos se abre de nuevo la cuestión que anunciábamos hace un momento: en todo este proceso de codificación y normalización exterior de la dinámica deseante parece atisbarse una cierta connivencia del deseo con su propia represión. La represión externa (*représsion*) ejercida por el discurso del poder encontraría su prolongación en una represión interior (*refoulement*) activada por el propio discurso inconsciente, sede de las pulsiones deseantes. El entramado de esta lógica de acuerdo o de sintonía entre la realidad psíquica inconsciente y la realidad exterior sociopolítica debe ubicarse en el fondo de la cuestión de las servidumbres voluntarias, *el* problema fundamental de la filosofía política para los autores de *El Antiedipo*.

Después de Spinoza, los trabajos de Reich, Marcuse, Althusser, Legendre o Lyotard, tanto como por supuesto los de Deleuze y Guattari (todos ellos inspirados por el descubrimiento freudiano de lo pulsional inconsciente) han contribuido a la tarea de despejar el rasgo paradójico de esta aparente participación del deseo en su avasallamiento. Sin duda la experiencia del fascismo funcionó como uno de los principales campos referenciales donde comprobar esa implicación de estructuras⁴⁷⁶, aunque su alcance se vio infiltrado de modo definitivo con el análisis de los entresijos

individuo y por tanto preserva la necesidad de liberación, (...) la pérdida de consciencia debido a las libertades satisfactorias permitidas por una sociedad sin libertad, hace posible una conciencia feliz que facilita la aceptación de los errores de esta sociedad». *op.cit.* p.103

⁴⁷⁶ Véanse en este sentido los respectivos trabajos sobre el tema de W. Reich en su “Psicología de las masas del fascismo”; Adorno “Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo”; Bataille “Estructura psicológica del fascismo”; o Marcuse en “Psicoanálisis y política”.

de la economía capitalista desde los cuales se confirmó una suerte de convenio tácito entre la economía libidinal y la economía política, o mejor dicho, la existencia de una sola economía operando desde un doble reverso. El despeje de esta economía bicéfala fue uno de los objetivos prioritarios de los trabajos conjuntos de Deleuze y Guattari y sin duda la apuesta de fondo de *El Antiedipo*. Más allá de toda ideología o de toda forma precisa de sociedad, lo que aparece para estos autores es la unidad del deseo y lo social, la coextensión del campo de lo social y del campo del deseo a través de un común régimen de producción: la libido inconsciente.

“En verdad, *la producción social es tan sólo producción deseante en condiciones determinadas*. Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. *Sólo hay deseo y lo social, y nada más.*”⁴⁷⁷

Hay que decir que si bien los planteamientos de Deleuze y Guattari se presentan en muchos casos en explícita oposición a determinados paradigmas del psicoanálisis (especialmente en lo que atañe a la noción misma de inconsciente y de deseo, apresados según nuestros autores en el régimen de la representación privada y familiarista por la disciplina psicoanalítica⁴⁷⁸), lo cierto es que en la cuestión que estamos tratando, esto es, en la permeabilidad del deseo a las estructuras de poder, buena parte del planteamiento de Lacan se encuentra en estrecha consonancia con el de los primeros. Defender que “los contenidos sociopolíticos del inconsciente son los que determinan los objetos de deseo”⁴⁷⁹ y que “la economía política es inconscientemente libidinal” supone reconocer una intimidad de estructuras originarias entre el deseo inconsciente y lo social articulado por el lenguaje; supone asumir la ductilidad de lo

⁴⁷⁷ Deleuze, G., et Guattari, G., *El Antiedipo : Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1973. p 36

⁴⁷⁸ “El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, el de las producciones de lo inconsciente. Sin embargo, con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...).” Deleuze, Guattari, *El Antiedipo*, op.cit. p.31

⁴⁷⁹ Deleuze, G., *La isla desierta y otros textos*; Pre-textos, Valencia, 2005.p. 332-336

inconsciente con respecto al discurso del Otro, en este caso, al discurso político acolchado por el significante amo del Capital. En definitiva, implica asumir que la organización del inconsciente *de-pende* del mismo patrón que organiza la estructuración política de lo social, hecho que Lacan ilustra que su axioma: *el inconsciente es la política*.

La principal diferencia entre Deleuze-Guattari y Lacan en este punto radica en una cuestión de *principio*: mientras que los primeros atribuyen a la actividad deseante un estatuto previo a la actividad social y discursiva, es decir, colocan al deseo en una posición de anterioridad con respecto a las formaciones sociales (*producto históricamente determinado* por el primero), Lacan señala la emergencia del deseo como efecto de la incidencia del lenguaje en el sujeto, es decir, como consecuencia del corte que el significante instala en la configuración subjetiva del individuo (el deseo como producto históricamente determinado). Esta distancia responde en gran medida a un aspecto de carácter terminológico: la introducción en la teoría lacaniana del concepto de goce previo al implante significativo en el sujeto (gocce constitutivo de un inconsciente real, sin sentido, caótico, estructurado por la *lalangue*) parece aproximarse a la noción de flujo deseante sostenida por los autores de *El Antiedipo* (que toma como paradigma el proceso primario de lo inconsciente freudiano). El goce y lo inconsciente real de Lacan pueden entonces situarse en un paralelo semejante al deseo inconsciente de Deleuze y Guattari. Sólo que este último aparece a su vez desdoblado en dos registros: un deseo inconsciente puro, es decir, no interferido por el sentido y la representación, y un deseo inconsciente fabricado y semantizado por el poder social.

Hagamos entonces algunas precisiones: aunque los autores de *El Antiedipo* apuestan por una definición original de lo inconsciente alejada del psicologismo psicoanalítico (un inconsciente ontológico, preindividual y presubjetivo, no figurativo, *todo real*), su planteamiento no deja de reconocer la predisposición de lo inconsciente a la representación y a la simbolización efectuadas por las instancias de poder interesadas en someter a los sujetos deseantes (desde donde se conformaría *otro tipo* de inconsciente, digamos por el momento simbólico). En este punto, una vez reconocida la misma economía del deseo y lo social (*el deseo pertenece al orden de la producción*,

*toda producción es a la vez deseante y social*⁴⁸⁰), asistimos a la diferenciación conceptual entre *catexis inconscientes de deseo* (desprovistas de sentido y de finalidad, puros flujos de libido productores de intensidades) y *catexis preconscious de interés* (responsables de los fines de organización social, libido regulada, maniatada a la representación), distinción que se asocia a su vez dos modelos de inconsciente: un inconsciente maquínico molecular y un inconsciente efecto de la maquinaria molar capitalista (inconsciente capitalístico⁴⁸¹). Entre estos dos regímenes inconscientes y sus correspondientes producciones deseantes se establecería una suerte de proceso de inversiones o investiduras (*investissements*) circulares de codificación y decodificación, a saber, un circuito de cargas y contracargas que irían desde lo inconsciente maquínico a lo inconsciente capitalístico, desde lo molecular a lo molar y viceversa. Las máquinas deseantes invierten a las máquinas sociales tanto como éstas a aquéllas, y en este procedimiento de catexización múltiple (que bien podemos entender como una semantización de la libido deseante que se ajusta a la *superyoización* de las pulsiones señalada por Lacan) lo pequeño acaba siendo subordinado a lo grande, lo molecular termina aplastado por los grandes conjuntos molares que unifican, totalizan y traban el deseo con fines de sentido o propósitos colectivos e individuales *-en lugar del deseo preso en el orden real de su producción que se comporta como fenómeno molecular desprovisto de fin e intención-*⁴⁸².

Entonces, si asumimos que el deseo y lo social comparten un mismo estatuto económico de producción, la clave para entender este avasallamiento de lo molar a lo molecular es que el propio invertir del deseo en lo social se efectúa -se carga- de dos maneras opuestas: desde un registro revolucionario (esquizo, nómada) o desde un registro reaccionario (paranoico, segregativo), siendo además ambos polos susceptibles de orientar tanto las *catexis preconscious de interés* como (y esto es lo importante) las *catexis inconscientes de deseo*. Es más, entre ambas cargas puede existir un desajuste nefasto que explica cómo la realidad objetiva e *histórica* (los intereses desprendidos de las condiciones materiales de existencia provocadas por un sistema de

⁴⁸⁰ *El Antiedipo*, op.cit. p. 306

⁴⁸¹ “Un componente que Deleuze y yo llamamos “inconsciente capitalístico” y que podríamos atribuir, por ejemplo, a la Metro Goldwyn Mayer o a la Sony. Corresponde a la subjetividad producida por los medios de comunicación de masas y por los equipamientos colectivos de un modo general, o sea, a la producción de subjetividad capitalística.” Guattari, F., *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de sueños. Madrid, 2006. p. 249.

⁴⁸² *El Antiedipo* op.cit. p.353

producción y reproducción social) no coincide necesariamente con la realidad subjetiva e *historizada* (la libido inconsciente que acumula en su viscosidad las leyes heredadas del proceso de producción social).

Este aparente desacople entre la economía política y la economía libidinal no es otro que el resultado de los efectos del superyó en el terreno de lo inconsciente -la marca superyoica de la libido deseante- cuya imprescindible consideración había sido ya reclamada por Freud en todo intento de encarar la conducta de los hombres dentro de la sociedad⁴⁸³. Por ello, cuando los autores de *El Antiedipo* apuntan que “lo que es reaccionario o revolucionario en la catexis preconscious de interés no coincide necesariamente con lo que es reaccionario o revolucionario en la catexis libidinales inconsciente”⁴⁸⁴, no hacen más que retranscribir el aporte freudiano reformulado por Lacan que, señalando el fenómeno de superyoización de la pulsión efecto de la incidencia del significante en lo inconsciente, desvela el mecanismo por el cual el deseo puede desear su propia represión.

Este planteamiento -tanto el vertido en *El Antiedipo* pero también el esbozado por Lacan en buena parte de su enseñanza- conlleva así el reconocimiento de la centralidad del deseo en el campo sociopolítico, o más específicamente, la atribución a la actividad libidinal de un estatuto fundador con respecto a la organización social y a la toma de posición de los individuos (procesos de subjetivación) frente a la misma. Y esto, como venimos señalando, es un punto de encuentro entre ambas posiciones, un acercamiento que denuncia de un lado y del otro la insuficiencia de la razón y de la necesidad como parámetros desde los cuales afrontar las posibilidades de la realización humana. Ésta implica pues una cuidada atención al fenómeno del deseo y a su composición

⁴⁸³ Así leemos en su trabajo *Nuevas Conferencias de Introducción al psicoanálisis*: “Qué importante ayuda para comprender la conducta de los seres humanos y acaso indicaciones prácticas para la educación, se obtienen de la consideración del superyó. Es probable que las concepciones de la historia llamadas materialistas pequen por subestimar este factor. Lo despachan señalando que las ideologías de los hombres no son más que un resultado y una superestructura de sus relaciones económicas actuales. Eso es verdad pero probablemente no sea toda la verdad. La humanidad nunca vive por completo en el presente; en las ideologías del superyó perviven el pasado, la tradición de la raza y del pueblo, que sólo poco a poco ceden a los influjos del presente, a los nuevos cambios; y en tanto ese pasado opera a través del superyó, desempeña en la vida humana un papel poderoso, independientemente de las relaciones económicas.” Y más adelante: “No se entiende cómo se podrían omitir factores psicológicos toda vez que se trata de las reacciones de seres humanos vivientes, pues no sólo estos han participado en el establecimiento de las relaciones económicas, sino que, aún bajo su imperio, los seres humanos no podrían hacer otra cosa que poner en juego sus originarias mociones pulsionales. (...) En una indagación anterior hemos reconocido asimismo la vigencia del sustantivo reclamo del superyó, que subroga la tradición y las formaciones del ideal del pasado y resistirá durante un tiempo a las impulsiones provenientes de una situación económica nueva.” Freud, *Nuevas Conferencias de Introducción al psicoanálisis*, op.cit. p.62 y p.165

⁴⁸⁴ *El Antiedipo*, op.cit. p.358. “Una catexis preconscious revolucionaria se dirige a nuevos fines, nuevas síntesis sociales, a un nuevo poder. Sin embargo, es posible que al menos parte de la libido inconsciente continúe cargando el antiguo cuerpo, la antigua forma de poder, sus códigos y flujos.”

semiótica, esto es, un abordaje de las determinaciones significantes (producción de enunciados por el discurso de las distintas formaciones de poder) que lo semantizan y lo vuelven contra sí mismo. Por ello encontramos en Lacan y en Deleuze una defensa expresa de la liberación del deseo de los sujetos como condición de superación del malestar de la cultura, liberación que es reenviada a un previo proceso de conocimiento de su lógica funcional, es decir, a una arqueología minuciosa de la dinámica libidinal y de su calado ontológico en la constitución de la subjetividad individual y colectiva.

En el caso concreto de las sociedades capitalistas y de su lógica de sobreproducción de objetos de consumo (lo que Lacan denominará los *menús objeto a*), en donde la represión del deseo deja de ser sentida como tal bajo la apariencia de una satisfacción sin riesgos generalizada, el desafío consistiría entonces en establecer una *micropolítica del deseo*, esto es, en desentrañar la composición fascista y reaccionaria de las catexis inconscientes de deseo (desanudar al deseo de sus identificaciones alienantes) y en determinar los canales por los que la máquina social logra molecularizar los procesos de represión hasta *avergonzar* al deseo acotando su potencial revolucionario y poniéndolo al servicio de la economía de mercado (que según Lacan no es más que el fruto de una perversión del discurso del amo orientado a la normalización del goce).

El propósito de desmontar la institucionalización del deseo inconsciente llevada a cabo por el Discurso capitalista ofrece sin embargo una resistencia particular: un sofisticado mecanismo de conjunción de goce y sentido (cuya materialidad es posibilitada por los avances en el mundo de la técnica) que trasciende los tradicionales códigos de dominación-territorialización para generar una axiomática insaturable que asegura su potencia de recuperación⁴⁸⁵. Esta axiomática encuentra su posibilidad en la tendencia universalizante de un discurso que promete todo a todos (la autosuficiencia, la sobreabundancia) bajo el precio de una uniformización y homologación de goces y sentidos (el “*para todos x*”). En efecto, el Discurso capitalista teorizado por Lacan negaría toda imposibilidad, toda diferencia no integrable a la lógica de lo mismo (lo mismo delimitado por la fijación *uni-versional* del sentido), y con ello, rechazaría toda singularidad deseante y todo índice de división subjetiva. Sirviéndose de un modo

⁴⁸⁵ Deleuze, *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, ed. Cactus, 2005. p. 20

perverso de los elementos que hemos ubicado como los resortes de la subjetividad -el significativo amo y el plus de gozar-, la axiomática segregada por el Discurso Capitalista tendería así a subsumir el corte estructural a la subjetividad (la castración) mediante la sutura que los objetos técnicos ofrecidos desde el mercado vendrían a realizar en su tarea de “llenado” del deseo y en su promesa de plenitud y de goce sin dialéctica.

De esta manera, el Otro del deseo, esto es, el Capital elevado a rango de significativo amo (junto con todo al aparato ideológico publicitario) pasaría a favorecer en el sujeto una voluntad ilimitada de *goce técnicamente organizado* (esto se acopla al planteamiento marcusiano del que hemos hablado) que le permitiría, y esta es su peculiaridad y su rasgo más terrible, someter a los sujetos por la vía inconsciente del plus-de-goce y mantener un lazo social que encontraría su único sostén en la reglamentación socialmente compartida del deseo. En una reformulación lacaniana del carácter biopolítico del poder diríamos, siguiendo a Jorge Alemán⁴⁸⁶, que si el poder devenido biopolítico toma para sí como asunto esencial la “vida biológica”, esto es, la vida de los cuerpos parlantes, sexuados y mortales, no es otra cosa que *la vida del plus de gozar y de su sede principal en los cuerpos* lo que es elevado a asunto de primer orden en la agenda del poder propia del sistema capitalista. De ahí que la lógica económica del Discurso Capitalista -economía del goce- se sirva de contabilizar a este último en términos de mercancías y de significar, a través de sus objetos, los modos de desear y de decir de unos cuerpos expropiados de su posibilidad de singularidad y de contra-decir deseante.

Ocurre pues que, al contaminar todos los niveles de la economía deseante hasta hacer de ésta el principio de su axiomática integradora, el capitalismo se despeja como el dispositivo de poder-saber que más netamente desvela el rol fundador que el deseo desempeña en la configuración política de todo orden social. Fenómeno esencial en los procesos de estructuración de la subjetividad, el deseo inconsciente se revela a su vez como engranaje primario de la emergencia del sujeto político y de los consiguientes mecanismos de sujeción elaborados por el poder. Su posición bisagra entre el cuerpo y el psiquismo (que fundamenta el carácter ontológico que lo atraviesa) así como la lógica

⁴⁸⁶ Alemán, J., *Para una izquierda lacaniana...*, Buenos Aires, Grama ediciones, 2009, p. 23.

metonímica que traduce lo imposible de una insatisfacción definitiva (que hemos dicho concierne al goce y al sentido), hacen que el deseo sea colocado en el punto de mira de un sistema político-económico cuyo *leitmotiv* no parece ser otro que el avasallamiento por la vía de la avalancha (avalancha de objetos-gadgets, de enunciados, de imágenes, de cuerpos que semantizan las formas de desear y *artefactualizan* la realidad psíquica y social excluyendo como anómalo todo aquello que no se ajuste o no consienta la versión oficial).

“Lo que ocurre en las sociedades actuales, y que Deleuze tan bien supo describir, es que ya no quedan parapetos, puentes, límites. Los modernos nos instalamos en la avalancha. Estamos habitando el desbordamiento y no hay manera de fijar los límites y, por tanto, no se puede ya pensar a la manera antigua, donde era posible detener el movimiento y abordar las cosas en su estabilidad.”⁴⁸⁷

Frente a los paradigmas ético-políticos griegos relativos al deseo (lo que definimos como un pensamiento de borde, de límite con respecto a las disposiciones deseantes), el capitalismo se asienta sobre una ética y una política de derrame, de desbordamiento controlado y prefijado, de lo ilimitado de la satisfacción impuesta a un deseo que al quedar expuesto a una permanente sobre-excitación aplasta cualquier posibilidad de suspensión subjetivo-subversiva. Lo tumultuoso se vuelve así el signo de unos tiempos en los que el imperativo unívoco del goce denunciado por Lacan parece no encontrar -al menos a primera vista- una contestación plausible que siente los cauces para un nuevo discurrir y habitar nuestra realidad de sujetos deseantes, y como tales, nuestra condición de sujetos políticos. Queda por ver si ante el progresivo desbaratamiento de nuestras sociedades democráticas y de las subjetividades que las pueblan -consecuencia de la implosión general del sistema económico- somos capaces de organizar “de otro modo” el potencial revolucionario de nuestras disposiciones deseantes; queda por ver si, ante la sonrisa astuta y perversa del capitalista (que hoy tiembla de inquietud ante el riesgo del reventón anunciado por Lacan⁴⁸⁸) somos

⁴⁸⁷ Pardo, J.L., *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Pre-textos, Valencia, 2011.

⁴⁸⁸ “La crise, non pas du discours du maître, mais du discours capitaliste, qui en est le substitut, est ouverte. C’est pas du tout que je vous dise que le discours capitaliste ce soit moche, c’est au contraire quelque chose de follement astucieux, hein ? De

capaces de realizar un agenciamiento colectivo y alegre (en el sentido spinoziano) que tenga al sujeto del deseo como presupuesto de una nueva forma de sujeto político.

6.2.4. Recapitulando: hacia una ontología política y deseante

Después de este capítulo pensamos que la introducción del registro inconsciente en la dinámica del deseo amplía y completa la hipótesis que sitúa al sujeto del deseo como el presupuesto inmediato del sujeto ético y político. La aportación de Spinoza en este punto se nos antoja valiosísima, puesto que su pensamiento sienta las claves de un deseo inconsciente de carácter relacional en base al cual la existencia -individual y colectiva- halla la posibilidad de actualizar su potencia. Por otro lado, los desarrollos contemporáneos sobre la coligación del deseo y del campo social discursivo han terminado de afianzar el proceso de descentralización de un sujeto en cuya configuración lo inconsciente y lo político desempeñan, de manera equidistante, un rol eminentemente fundador. La ordenación del espacio social se presenta pues en estrecha dependencia de la organización subjetiva, tanto como ésta de aquélla, siendo la actividad deseante el terreno sobre el cual se instituye su participación recíproca (su mutua inducción).

Hemos subrayado en varias ocasiones el estatuto clave que el deseo ocupa en la institución política de las relaciones sociales. Es más, toda relación social debe ser entendida como una relación deseante cuya particular configuración será determinante en el trazado y composición de la formación social. En este sentido, pensamos poder aplicar a la lógica del deseo inconsciente los mismos principios con los que Claude Léfort construye su concepto de lo político entendido como principio instituyente del espacio de lo social. En su conocido trabajo *Essais sur le politique* el filósofo francés acuña este concepto de lo político remitiéndolo a un *ensemble de principes générateurs de relations que les hommes entretiennent entre eux et avec le monde*⁴⁸⁹. Esta lógica de producción de relaciones (lógica que debe entenderse como discursiva, es

follement astucieux, mais voué à la creaison. Enfin, c'est après tout ce qu'on a fait de plus astucieux comme discours. Ça n'en est pas moins voué à la creaison. C'est que c'est intenable." Discurso de Jacques Lacan en la Universidad de Milan el 12 de mayo de 1972 aparecido en *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milan, La Salamandra, 1978, pp. 32-55. www.ecole-lacanianne.net/documents/1972-05-12.doc

⁴⁸⁹ Léfort, Claude, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986. p. 8

decir, como efecto de un discurso político articulador) supondría a su vez un doble movimiento de interiorización y discriminación de la forma y del sentido que las mismas van a adquirir en el escenario concreto que define a cada sociedad. Lo político se define entonces como una *mise en forme*, una *mise en sens* y una *mise en scène* de la sociabilidad que determina la vida en común de los hombres⁴⁹⁰. Pero si hemos dicho que lo social y el deseo comparten una misma naturaleza, o que toda relación social es *en y por* sí misma una relación deseante, tales principios de interiorización y discriminación que puntualizan la categoría de lo político deben poder aplicarse al fenómeno mismo del deseo. Entendemos pues que los mecanismos de institución de lo social que fundamentan lo político son a la vez mecanismos de institución del deseo, esto es, una *mise en forme*, *mise en sens* y *mise en scène* de la dinámica deseante a partir de la cual se dibujan los parámetros precisos de una sociedad. Así, la producción discursiva que designa la forma, el sentido (espacio de inteligibilidad) y el escenario (espacio de representación) de lo social supone al mismo tiempo la estructuración, semantización y escenificación del deseo, siendo pues esta triple *intervención* -constituyente de lo político- y su mecanismo de interiorización -constituyente de lo inconsciente- los encargados de generar el conjunto de relaciones sociales y deseantes que organizan la experiencia de la coexistencia.

El sujeto de lo inconsciente y su producción deseante se sitúan como condición y presupuesto del sujeto político, y desde ahí, como condición y presupuesto de todo dispositivo discursivo con pretensiones de poder y dominación. El actual Discurso Capitalista muestra en toda su crudeza esa triple intervención implicada sobre el deseo y lo social (su *mise en forme*, *mise en sens* y *mise en scène*) que desvela cómo, en definitiva, los resortes de la subjetividad individual coinciden con los resortes de la subjetividad colectiva, y con ello, cómo la economía libidinal y la economía política constituyen los determinantes ontológicos del ser hablante.

Capítulo 7. Figura V: Interacciones del sentido: lenguaje, inconsciente y cuerpo político

⁴⁹⁰ *op. cit.* p. 20

*C'est qu'à toucher si peu que ce soit à la relation de l'homme au
signifiant (...) on change le cours de son histoire en modifiant
les amarres de son être.*
Lacan

*Dans la langue, donc, servilité et pouvoir se confondent
inéluçtablement*
Barthes

Je suis un être corps
Artaud

¿Cómo vivir juntos? Éste es el título que Roland Barthes eligió para su primer curso celebrado en el Collège de France en 1977. En su primera sesión, siguiendo la estela teórica abierta por su *Leçon* inaugural en enero del mismo año y centrada en los entresijos recíprocos entre el lenguaje y el poder, Barthes expuso las coordenadas de lo que él mismo denominaría *el fantasma* fundador de su investigación: los *aglomerados ideorrítmicos*⁴⁹¹. El término *ideorritmia* -etimológicamente: *idios* (propio) y *rhuthmos* (ritmo)- designaba una forma antigua de organización monacal en la que un preciso ajuste entre la soledad de los monjes y su interrupción colectiva definía la vida en comunidad. La posibilidad de actualizar tal cohabitación ideorrítmica o de cómo vivir juntos manteniendo la propia singularidad; cómo lograr un ritmo acompasado sin alienar en un discurso universal la cadencia propia de cada ser hablante o cómo acercarse -afectarse- sin condenar al abismo las latitudes que nos separan: tal es la expansión de la pregunta -del deseo- que moviliza el propósito barthesiano de la época.

Es importante señalar que este proyecto estrena el periodo académico de nuestro autor, lo que propiamente podría denominarse su discurso universitario, y que es precisamente esta nueva posición de enunciación en el marco de una institución la que va a propiciar la cuestión transversal del conjunto de su enseñanza:

« Sans doute, enseigner, parler simplement, hors de toute sanction institutionnelle, ce n'est pas là une activité qui soit, du droit, pure de tout pouvoir: le pouvoir (*la libido dominandi*) est là, tapi dans tout discours que l'on tient, fût-ce à partir d'un lieu de non pouvoir. Aussi, plus cet enseignement est-il libre, plus encore est nécessaire de se *demander sous quelles conditions et selon quelles opérations le discours peut se dégager de tout vouloir-saisir*. Cette interrogation constitue à mes yeux le projet profond de l'enseignement qui est aujourd'hui inauguré »⁴⁹².

⁴⁹¹ Barthes, R. *Comment vivre ensemble*, Seuil, Paris, 2002, p. 37

⁴⁹² Barthes, R., *Leçon*, Paris, Seuil, 1995. p. 430

La apuesta de Barthes gira pues en torno a la relación de intimidad *problemática* entre dos vectores esenciales a la comunidad, esto es, el vínculo multiforme entre las expresiones del poder y las expresiones del lenguaje. El pensamiento en torno al *cómo vivir juntos* pasará entonces por una revisión de los determinantes fundamentales del ser del hombre: su condición de hablante y su voluntad de dominio.

Hay que decir que la creciente sofisticación de los mecanismos de poder para penetrar en los recovecos más profundos de la existencia fue sin duda una de las grandes preocupaciones del pensamiento filosófico francés de los años 60 y 70. En este sentido ocupa un lugar eminente la obra de Foucault (instigador, por cierto, de la cátedra de Barthes en el Collège), cuyos trabajos estuvieron orientados a desentramar la estrecha dependencia entre las técnicas de un poder devenido microfísico, el espacio discursivo y las posiciones de sujeto resultantes de aquella afinidad. El punto de ruptura que supuso mayo del 68 y las contradicciones inherentes al fracaso de una revuelta que afectó principalmente al juego de relaciones constitutivas del discurso dominante (se asistió a una subversión temporal tanto en plano de los enunciados como en el de la legitimidad de los sujetos de enunciación autorizados por aquél), este punto de ruptura, decimos, contribuyó de manera evidente a la reproblematicación del *sentido* mismo de la noción de discurso. Elevado al rango de acontecimiento y considerado como campo de interacción de fuerzas en el que lo afectivo-sexual y lo social-político conviven en una tensión fundamental, el universo discursivo comienza pues a ocupar un lugar preponderante en la producción intelectual de la época. Lacan, siempre atento a los intereses filosóficos de su tiempo, otorgará también al concepto una posición central en su enseñanza: desde el establecimiento de su teoría de los 4 discursos en su seminario *L'envers de la psychanalyse* (69-70), el psicoanalista señalará al dispositivo discursivo como el medio específico por el que el ser hablante instituye toda forma de lazo social. Trataremos más adelante cómo esta noción de discurso integra una variable fundamental en el conjunto de la doctrina lacaniana (el concepto de goce en su reverso inconsciente) y cómo precisamente a partir de esta consideración las interacciones recíprocas entre el lenguaje y el poder desvelarán su soporte y su objeto fundamental: el *sentido* del cuerpo.

Antes de continuar conviene matizar un detalle importante. El régimen del discurso en los autores que venimos mencionando - Barthes, Foucault y Lacan- comporta en todos los casos la articulación *tensional* de tres elementos irreductibles: el lenguaje, el cuerpo biológico y la organización social. Más específicamente, la economía discursiva se contempla como un espacio de inscripción en el que el *sentido* (sentido comprendido en su múltiple acepción: la significación de la lengua -qué quiere decir lo que se dice-, lo sensual sensible del cuerpo -cómo se siente lo que se siente- y el significado de la vida en común -cómo se define a sí misma una comunidad política-) es o intenta ser asignado y distribuido. El *sentido* del estar juntos de los individuos dependerá pues de un discurso que lo instituye y lo discurre. De ahí su estrecha intimidad con el poder y su estatuto de objeto eminente de lucha e interés. Nuestro propósito es mostrar el modo en que estas *interacciones del sentido* pueden ser pensadas políticamente y cómo la concepción lacaniana de discurso entendido como aquello que determina una forma de lazo social (una forma particular de *sentido* del goce) aporta nuevas luces a la dilucidación de uno de los temas eminentes de las ciencias humanas y sociales: los desafíos del *logos* en la constitución del cuerpo político. Dicho de otro modo, se trata de intentar pensar el potencial político del hecho de que el ser humano *tiene lengua* y de cómo su *saber* y su *sabor*⁴⁹³ (los distintos *sentidos* que de ella se infieren) pueden determinar consciente e inconscientemente el ritmo particular del vivir juntos de los hombres.

7.1. El sentido de la lengua: *Los pájaros silban, sólo el hombre canta*

Uno de los rasgos propios del hombre es su condición de ser *dependiente*. A la vez que subordinado a las exigencias de su cuerpo y los apremios de la vida, precisa de los otros para satisfacer sus deseos e inclinaciones. Hemos anotado cómo el discurso, en tanto que articulación de la capacidad lingüística del ser humano, implica una concurrencia de fuerzas afectivas y sociales que cohabitan siguiendo una lógica de tensión -lo que de acuerdo con Foucault llamaríamos una *disensión múltiple*. La pasión y la necesidad, el deseo y la obligación, constituyen a primera vista las dos variables estructurales que movilizan el lenguaje humano y que motivan lo que aparentemente se presenta como su objetivo prioritario: la comunicación. De este

⁴⁹³ Como recuerda Barthes, saber y sabor (*savoir* et *savoir*) comparten la misma etimología latina. Ver Leçon, Seuil, Paris, 1978. p.21

modo, el hombre depende, al hablar, de los nervios de sus sentimientos y de la lógica de la razón, y en esa pendiente inestable que lo sostiene *hace y es* sentido *con y por* los otros. Ahora bien, entre la nervadura de la pasión y el razonamiento propio a la necesidad emerge una pregunta fundamental: ¿cuál fue el impulso original a la comunicación?

En su obra póstuma *Essai sur l'origine des langues*, Rousseau hace remontar la institución social de la palabra a la institución de los signos *sensibles* propios del ser humano. De la necesidad nació el gesto, pero sólo las pasiones arrancaron a los hombres sus primeras voces: la voz y el habla tuvieron más que ver con la pasión de dos amantes furtivos que con la solidaridad entre cazadores salvajes. La lengua original se sentía -en la garganta y en el cuerpo, con el grito y con la queja- más que se sabía; su estatuto era más íntimo y apasionado que convencional y razonado. Sin embargo y de acuerdo con el filósofo francés, el proceso de degeneración del hombre natural habría motivado el tránsito desde aquella a esta última, es decir, la creciente complejidad de las necesidades propias de la vida social civilizada habría pulsado el movimiento responsable de teñir de consonantes el habla de los hombres y pasar así de la multiplicidad de los ritmos y los acentos propios del canto primitivo hacia lo monótono y simple del habla articulada. De un comunicar basado en el sentir apasionado de los *órganos del alma* se viró pues hacia al saber metódico de la razón, estrechando con ello el habla su resonancia interna, su musicalidad, sus *sentidos*. La lengua de los hombres quedaría pues consolidada tras un proceso/progreso degenerado⁴⁹⁴ que tendría como garantía última asegurar la supervivencia y la convivencia pacífica de los individuos.

Desde luego esta condición *dependiente* del ser del hombre a la que nos hemos referido se produce y se realiza recíprocamente con su condición de ser hablante, y ni la una ni la otra pueden ser pensadas en su institución sin recurrir a un relato mítico que de forma conjunta las soporte. La ficción de la degeneración del hombre y de su lengua natural postulada por Rousseau coincide con una génesis ideal de la vida social

⁴⁹⁴ “[La articulación] inaugura el lenguaje: abre el habla como institución nacida de la pasión, pero amenaza al canto como habla original. Lo empuja hacia la necesidad y la razón —que son cómplices— y por consiguiente se presta mejor a la escritura. Cuanto más articulada está una lengua, menos acentuada es, más racional es, menos musical es, (...) mejor expresa la necesidad. Se vuelve nórdica. Rousseau quisiera dar a pensar este movimiento como un accidente. No obstante, lo describe en su necesidad originaria. Este desdichado accidente también es un ‘progreso natural’. No hay habla, pues, lo sabemos, ni canto, y por consiguiente ni música, antes de la articulación. (...) *La lengua, pues, nace del proceso de su degeneración.*” J. Derrida, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1994, p. 305.

o con el paso de una supuesta colectividad desperdigada (*un vasto desierto de hombres*) a una comunidad agregada basada en la convención. Una complicidad original entre el lenguaje y lo social parece pues irrefutable, como también lo es el hecho de que ambos atributos constituyan el núcleo de sentido más íntimo del ser humano sin los cuales éste perdería su carácter distintivo (lo que por lo tanto vuelve improbable e indemostrable lógicamente una realidad humana prelingüística o presocial). El sentido del ser -aquello que hace que el ser pueda *ser sentido*- depende así de su capacidad de habla tanto como de su inclinación a vivir con los otros (inclinación que comprende desde luego la satisfacción de sus pulsiones deseantes), y la actualización de ambas dependencias parece mostrarse originariamente desligada de una decisión racional o de un acto de conciencia. Tal es la idea de Rousseau pero también la de Nietzsche, para quién el lenguaje habría surgido a partir de un elemento ilógico y alejado de cualquier adecuación pura a la entidad de las cosas, esto es, dependería en su origen de un proceso fundado en lo sensible y basado en el vínculo sentido con cada una de aquéllas. *Al principio sólo se habló en poesía*, escribe el autor de “*Rêveries d’un promeneur solitaire*”, y la original sería una *lengua movida más por los sentimientos* que por las palabras, una lengua sentida que imponía el ritmo de sus hablantes haciendo oídos sordos a la razón⁴⁹⁵.

Para Nietzsche, el lenguaje sería fruto del *instinto* más profundo anclado en la intimidad del ser, tendría más que ver con el complejo de nervios y sentimientos que constituye el tejido del carácter que con un ejercicio consciente de cálculo razonado, y por lo tanto, sería precisamente esta intimidad propia del instinto del lenguaje el territorio enterrado bajo el edificio de ilusiones cristalizadas por el lenguaje moral convencional y la lengua fría de los conceptos. La *marca del rebaño*, es decir, la vulgarización del mundo por la insignia de la conciencia y la estandarización generalizada del sentido de las palabras (ordenada bajo el imperativo de *la antigua religión y la rancia religiosidad*⁴⁹⁶) habría oscurecido ese instinto fundamental y humano que es el instinto metafórico, habría aniquilado el potencial creador de la

⁴⁹⁵ En la misma línea de Rousseau escribe Nietzsche: “Teniendo en cuenta el modo como se propagaron los hombres, podemos y debemos admitir una lengua original que contenía los gérmenes de todas las demás pero que desapareció, en tanto que su descendencia no dejó de reproducirse. (...) evidentemente era pobre en palabras y no incluía más que conceptos sensibles (...) casi se puede afirmar que eran menos lenguas de palabras que de sentimiento: en todo caso éstos formaban las sonoridades y las palabras, en cada pueblo, según su individualidad; el movimiento del sentimiento aportaba el ritmo”. Nietzsche, *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 2000, p.171

⁴⁹⁶ “Los partidarios de la antigua religión y la rancia religiosidad se quejan entonces de la corrupción – hay que tener presente que ellos son los que han dominado hasta ahora en el idioma, determinando el valor de las palabras”. En Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, Editores mexicanos unidos, México, 1999, p.68

lengua imponiendo una gramática basada en el desprecio por la vida y en la difamación del cuerpo. El *texto original* del hombre, aquel escrito con la lengua del instinto, quedaría pues recubierto por el manto pernicioso de la conciencia y de la moral de muerte que la funda.

Conviene matizar que tanto la filosofía de Rousseau como la de Nietzsche no pretenden en absoluto demarcar un momento concreto y fundacional de la historia de la emergencia del lenguaje (y por lo tanto tampoco el escenario fijo de su corrupción), sino que en ambos casos la reflexión se teje a partir de un método genealógico que tiende a revelar las posibles variables e incidencias estructurales que han podido intervenir en la aparición y transformación de la palabra de los hombres. Sus trabajos anticipan e inspiran la apuesta arqueológica foucaultiana según la cual « le problème n'est plus de la tradition et de la trace, mais de la découpe et de la limite ; ce n'est plus celui du fondement qui se perpétue, c'est celui des transformations qui valent comme fondation et renouvellement des fondations »⁴⁹⁷. A partir de esta aproximación genealógica nuestros autores pueden remarcar la ausencia de un sentido originario y de una univocidad natural del lenguaje -un significado único de las palabras- y apostar más bien por una multiplicidad de voces en movimiento desprendidas de la aprehensión subjetiva. El lenguaje sería pues naturalmente retórico (idea que, como veremos, será agenciada por Lacan en su enseñanza), inderivable de la esencia recta de las cosas y de los hechos y por lo tanto fruto natural de la impresión que aquéllas dejan en los sentidos de los hombres.

Esta idea de *sentido de la impresión* -que tiene todo que ver con una *impresión de sentido*- explica justamente el tropismo original del lenguaje defendido por Rousseau y por Nietzsche, esto es, el carácter naturalmente impropio o desviado de las expresiones del habla con respecto a la significación verdadera que pretenden designar. Tal impropiedad de la palabra con respecto a la cosa responde así a que, como venimos señalando, aquélla no recubre nunca la esencia de la segunda, sino que descubre una variedad de relaciones que varían progresivamente según el movimiento y el sentido de la historia humana. Pero la historia como tal no tiene lengua propia, habla y se mueve en virtud de la lengua de alguien que organiza -que imprime- la disposición de esas relaciones y el modo en que deben ser sentidas; alguien que

⁴⁹⁷ Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, ed. Gallimard, Paris, 1969, p. 14

define, en definitiva, los códigos de sentido que garantizan la posibilidad de la comunicación. Entonces, si reconocemos que no existe una significación única y natural de la palabra y que aquélla depende de una lengua hegemónica que articule su valor y su sentido y facilite con ello el intercambio, entonces estamos diciendo que el sistema del lenguaje humano es un sistema ideológico e imperativo cuya configuración dependerá de quién ocupe ese lugar de hegemonía, esto es, dependerá de *quién* tiene la palabra. El desafío lanzado por Nietzsche a la historia de la moral se construye alrededor de esa pregunta fundamental: *quién habla*, y es justamente la apelación irrefutable al poder que convoca este interrogante la que desvela la estructura propiamente política de la lengua de los hombres.

« Pour Nietzsche il ne s'agissait pas de savoir ce qu'étaient en eux mêmes le bien et le mal, mais qui était désignait, ou plutôt *qui parlait* lorsque, pour se désigner soi-même, on disait *Agathos*, et *Deilos* pour désigner les autres. Car c'est là, en celui qui *tient* le discours et plus profondément *détient* la parole, que le langage tout entier se rassemble». ⁴⁹⁸

Con ello, una reflexión que apunte a revelar el potencial político del ser dependiente y hablante que venimos tratando deberá ser una reflexión que contemple el movimiento discontinuo del habla, la transformación de las fuerzas que intervienen en las palabras, las posiciones mutables de los agentes de asignación de sentido⁴⁹⁹. Supondrá, siguiendo la línea abierta por los filósofos mencionados, partir del principio de que las palabras no tienen raíz fija, que son ya siempre *tallos*, materialidad variable e inclinada según la iluminación ofrecida a los órganos sensibles que las inspiran. Dirección desviada desde su salida, el tropismo de la palabra dependerá a su vez del tropismo del cuerpo, de sus *excitaciones nerviosas*⁵⁰⁰ vulnerables a los estímulos de una realidad discursiva sometida al devenir permanente de su propia configuración. Un devenir que toma forma en la historia de los hombres, en ese tronco de lo común hecho de intensidades, de fisuras, de cortes y de parches

⁴⁹⁸ Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1990. p.316

⁴⁹⁹ Tal sería la empresa nietzscheana tildada de *filología activa* por Deleuze. "Se suele juzgar el lenguaje desde el punto de vista del que escucha. Nietzsche piensa en otra filología, en una filología activa. El secreto de la palabra no está del lado del que escucha, como tampoco el secreto de la voluntad está del lado del que reacciona. La filología activa de Nietzsche tiene tan sólo un principio: una palabra únicamente quiere decir algo en medida en que quien la dice quiere algo al decirla. Y una regla tan sólo: tratar la palabra como una actividad real, situarse en el punto de vista del que habla. La lingüística activa intenta descubrir al que habla y pone nombres. ¿Quién utiliza la palabra, a quién la aplica en primer lugar, a sí mismo, a algún otro que escucha, a alguna otra cosa, y con qué intención? ¿Qué quiere al decir tal palabra? La transformación del sentido de una palabra significa que algún otro (otra fuerza u otra voluntad) se ha apoderado de ella, la aplica a otra cosa porque quiere algo distinto." Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, ed. Anagrama, Barcelona, 2000. p.107

⁵⁰⁰ La palabra alemana a la que Nietzsche recurre para nombrar esta excitación nerviosa es *Reiz*, término que Freud utilizará para referirse al empuje característico de la pulsión.

que se *imprimen* en el cuerpo de los individuos con la marca del lenguaje, de su *sentido acumulado* y dispuesto por aquellos que han ocupado el cargo de *portavoces* de la historia y que traduce, por lo tanto, la lucha encarnizada por su atribución. El sentido histórico, su devenir inmanente y discontinuo -como Nietzsche nos enseñó- desenmascara así el régimen de dominación inscrito en el devenir del propio lenguaje, su inconstancia y su inconsistencia; destapa en la lengua de los hombres su gusto irreductible por la rivalidad y el dominio, o como diría Barthes, su *topos guerrero*⁵⁰¹.

Vemos entonces cómo lo común (empezando por la comunidad de hablantes) nace del carácter impropio de las palabras con respecto a la realidad que pretenden designar, es decir, emerge de su estructura retórica y de los arreglos convencionales que los hombres establecen sobre ella para poder comunicarse. La posibilidad social de los signos lingüísticos traduce pues la intervención de la cultura en la multiplicidad enigmática de voces que constituye el habla de la naturaleza, requiere del artificio de la codificación para acotar el significado de las palabras y facilitar con ello la reciprocidad del sentido. Impone, en definitiva, una legislación. Si, como la antropología estructural ha revelado, la sociedad se construye a partir de un sistema integrado de estructuras de comunicación e intercambio que permiten asegurar la convivencia y su duración -estructuras que vehiculan ese carácter dependiente del hombre y de sus inclinaciones inconscientes-, la ausencia de un sentido único y original de las palabras -su inconstancia e inconsistencia esenciales- debe ser superada por la eficacia de un contrato que explicita qué quiere decir lo que se dice y que convenga los cauces lógicos del habla -que fije un lenguaje consistente-.

La vida social se construye así sobre el poder imperativo de un pacto simbólico que a la vez que organiza la realidad objetiva instituye los parámetros de las distintas subjetividades que la integran, un pacto que no sólo expone el contenido significativo y de valor atribuido a las palabras en el contexto concreto de su ejecución (el código de la lengua en el momento en que se habla), sino que reúne y actualiza el contenido de sentido almacenado en sus depósitos desde el día mismo de su entrada en vigor (cuya fecha resulta insituable en el calendario de la historia de la humanidad). Cuando habla el hombre habla la lengua de la historia, en su decir murmura, sin permiso de su conciencia, el tejido acumulado de lo dicho y de lo silenciado, de lo pactado y de lo

⁵⁰¹ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, Seuil, Paris, 1973. p. 41

sentido en el orden simbólico que lo antecede y lo constituye. De ahí el aforismo nietzscheano según el cual: “el hombre lleva consigo la memoria de todas las generaciones precedentes”⁵⁰². Además y como venimos apuntando, la estructura del lenguaje es consustancial a la estructura del ser del hombre (el sentido del ser ligado a su posibilidad de *ser sentido*), lo que explica que este último no agote su lengua en el significado recto establecido por la convención social sino que, a la vez, la misma alcance un reverso sensible y de ecos inconscientes que responde a lo que llamaremos el *sistema nervioso de la lengua*.

7.1.2. El sistema nervioso de la lengua

Para entender bien qué queremos decir con “sistema nervioso de la lengua” conviene recordar ciertos apuntes despejados por la lingüística moderna. En su célebre *Cours de linguistique générale*, Ferdinand de Saussure, refiriéndose al estudio de los hechos del lenguaje, distingue dos elementos esenciales e interdependientes: la lengua (*langue*) y el habla (*parole*).

« L'étude du langage comporte donc deux parties: l'une, essentielle, a pour objet la langue, qui est sociale dans son essence et indépendante de l'individu; cette étude est uniquement psychique; l'autre, secondaire, a pour objet la partie individuelle du langage, c'est-à-dire la parole y compris la phonation: elle est *psycho-psysique* ». ⁵⁰³

Producto social de la capacidad lingüística del ser humano, la lengua sería pues el conjunto de disposiciones colectivas -signos, imágenes verbales fruto de la combinación *arbitraria* entre un significante y un significado- pactadas por una comunidad de hablantes y presentes de modo individual en cada uno de los cerebros de sus integrantes (que registran de manera pasiva, esto es, inconsciente, los fenómenos resultantes de la cristalización social de la lengua). Frente a ella, el habla sería una manifestación estrictamente individual y voluntaria encargada de ejecutar, en virtud de la facultad receptiva (escucha) y expresiva (fonación) de los hombres, la práctica de la lengua; sería pues el conducto que permite actualizar el sistema de signos socialmente pactados y la expresión de ideas que les acompañan. Siendo pues

⁵⁰² Nietzsche, *El libro del filósofo*, op.cit. p. 50

⁵⁰³ Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, ed. Grand bibliothèque Payot, Paris, 1967 p.37

el instrumento que favorece el establecimiento de la lengua, el habla y su actividad serían históricamente previas a la primera y condición de su transformación en el tiempo. Dice Saussure que *el habla es la suma de lo que la gente dice*⁵⁰⁴ y, por lo tanto, contiene la acumulación de los ecos y las impresiones que la interacción de los múltiples *decires* individuales depositan en la memoria -también en el cuerpo- de cada ser hablante.

Ejecución individual de la institución social, el habla concretiza la lengua. En ese acto de concretización algo reverbera en el cuerpo y en la psique de aquel que la establece. Reverbera hacia fuera (cómo suena la voz en los oídos cuando digo una palabra, por ejemplo) pero también hacia dentro (la resonancia interna de esa voz y de ese timbre en mis cuerdas vocales). A la repercusión externa de esa reverberación de la lengua provocada por el habla -que para que sea eficaz, para que pueda significar algo, debe acomodarse a las normas y usos propios de la lengua, facilitando con ello la comunicación- se le suma entonces una repercusión interior, íntima, que depende de cómo es sentida internamente esa palabra externalizada. Este eco bidireccional da cuenta, en último término, de la doble implicación psíquico fisiológica remarcada por Saussure en todo acto del habla (que involucra por lo tanto directamente al cuerpo en su intrínseco movimiento, en su *palpitar*) y que provoca a su vez un desdoblamiento de la propia lengua en un registro formal y colectivo (que implica un saber de la lengua articulada) y en otro informal e íntimo (aquel que implica su sabor y su sentir). Es lo que precisamente José Luis Pardo denomina la *doble propiedad del lenguaje* y que le lleva a distinguir entre la dimensión pública y la dimensión íntima de la lengua o entre el significado socialmente inteligible y el sentido singularmente sensible.

“Aunque es innegable que el lenguaje tiene una dimensión pública (que suele acaparar todo el contenido racional o lógico del habla), un significado social y transparente que lo hace luminosamente accesible a todos sus usuarios, no puede ser efectivamente hablado (e incluyo en ello escrito) sin segregar una dimensión íntima (la acción del lenguaje sobre sí mismo, a la que se suelen relegar los contenidos -o quizá continentes- emocionales), un sentido opaco y singular inaccesible para todos salvo para quien lo habla desde dentro. (...)Y ello hace que las palabras nos dejen un residuo en la punta de la lengua, un

⁵⁰⁴ *Ibidem* p. 38

sabor de boca (dulce o amargo, bueno o malo), lo que ellas nos hacen saber (nos dan a saborear) de nosotros mismos y que nadie más que nosotros puede saber, porque nadie más puede saborearlas con nuestra lengua y con nuestra boca, porque a nadie más pueden sonarle como a nosotros nos suenan.”⁵⁰⁵

Lo interesante del planteamiento de Pardo es que, al reconocer la determinación del ser por el lenguaje y la doble dimensión inherente al segundo, extrapola la distinción entre el significado y el sentido de la lengua a una distinción en la configuración del sujeto humano que reconoce una cara pública coincidente con la identidad socialmente fijada y una cara íntima que tiene que ver con la falta última de fundamento del ser (su falta de coincidencia, su sin-sentido último o lo que en términos lacanianos se correspondería con el sujeto barrado y lo real insimbolizable que lo soporta), y en consecuencia, con la imposibilidad para el existente de ser definitivamente identificado y aprehendido. El calado de esta proposición viene dado por la consideración de la noción clave de *sentido* (*Sinn* en alemán) que autores como Hjelmslev o Frege añadieron a la tradicional distinción saussuriana de significante y significado. Esta noción permite recordar que a la convención establecida por la combinatoria de un sonido con un significado (combinación que el propio Saussure reconoció como arbitraria y que matiza que la correspondencia de un sonido con un concepto -r/a/t/a : mamífero roedor- bien podría haberse fijado de cualquier otra manera -r/a/t/a: prenda de vestir femenina-), que a esta combinación, decimos, se le escurre siempre algo, se le resbala un flujo sensible que responde a la repercusión del sonido sobre sí mismo y a cómo esa repercusión es sentida por aquel que utiliza su lengua para decirla. Esa resonancia de lo dicho sobre sí mismo, que parece además no poder explicitarse -no puedo decir con palabras el sentir interno que esas palabras me producen- traduce así un excedente intrínseco al fenómeno de la significación, una *multitud de existencias*⁵⁰⁶ singulares (psíquicas y físicas) que acompañan a cada palabra y que hacen que el significado social se quede pequeño con respecto a la talla del significante.

“Cada palabra dicha tiene siempre un *plus de sentido*, una cantidad inagotable o una multiplicidad inexhaustible de sentido, *siempre quiere decir más de lo que dice y nunca puede decir todo lo que querría*. ¿De dónde les viene a las

⁵⁰⁵ Pardo, J.L., *La intimidad*, Pre-textos, Madrid, 1996. p. 53-55

⁵⁰⁶ Recordamos en este punto la posición de Bataille sobre la *constitución laberíntica del ser* comentada en el capítulo anterior.

palabras esta acumulación de sentido? De donde les viene su resonancia, es decir, de todas las veces que han sonado, de todas las voces por las que han sido dichas (o desdichas). (...) Por ello, la resonancia íntima de una palabra es sustancialmente incalculable o polívoca (contiene muchas voces distintas, y ninguna de ellas es una), irreductible a un significado único o dominante.”⁵⁰⁷

El saber y el sabor de la lengua a los que nos hemos referido (saber y sabor que deben ser pensados en su doble cara consciente e inconsciente) dependen pues, respectivamente, del significado explícito y del sentido implícito que discurren en toda palabra pronunciada, situación que parece motivarse, además, dada la conexión directa del cuerpo con cada acto del habla. Esto es precisamente lo que nos lleva a sostener la idea de una suerte de tejido nervioso sobre el que resuena el eco de la lengua y que explica cómo la polifonía inherente a la palabra (la intimidad de la lengua en el vocabulario de Pardo) tiene todo que ver con la manera en que aquélla repercute (vibra) en las fibras nerviosas del sujeto hablante, esto es, en el modo en que aquélla se suena y se siente y que traduce el registro sensible de todo significante.

No es por ello de extrañar que la psicosis (estructura psíquica en la que el significado social de la palabra tiende a quedar soterrado por el *sentido* del delirio del sujeto) sea el territorio donde más evidente resulta este desdoblamiento que tiene a los nervios del cuerpo como fuerza principal de enunciación. Así se expresa en sus memorias el ya célebre paciente de Freud, Daniel Paul Schreber:

« En dehors de la parole humaine ordinaire il y a aussi une sorte de *parler des nerfs* dont, en règle, l’homme normal n’est pas conscient.(...) Ces mots sont alors récités en silence (tout à fait à la façon d’une oraison mentale à quoi l’assemblée des fidèles est invitée du haut de la chaire) c’est à dire que l’homme incite ses nerfs à induire des fréquences vibratoires qui correspondent aux mots en question. »⁵⁰⁸

Desde luego, el paroxismo de ese *hablar de los nervios* que alcanza el psicótico tiene como correlato la ausencia de toda dialéctica social inscrita sobre el lenguaje, es decir, traduce la imposibilidad de acomodarse al significado de convención pactado por la cultura por monopolizar la frecuencia vibratoria de la palabra el cauce de un discurso

⁵⁰⁷ Pardo, *La intimidad*, op.cit. p.123

⁵⁰⁸ Schreber, D., *Mémoires d’une névropathe*, Seuil, Paris, 1975. p.71

donde el sujeto ha perdido las riendas de su propia lengua, donde *más que hablar es hablado por ella*⁵⁰⁹. Por ello, este estatuto particular de la lengua de la psicosis hace que, en su ruptura con el tejido del lenguaje socialmente organizado, su fuerza nerviosa se presente como pura violencia contra los límites fijados por el discurso totalizante del segundo, esto es, como flujo de voces que se escurre a las pretensiones de codificación intrínsecas a la lengua del poder y, por ello, como lo *intratable* para el discurso dominante. El caso de Artaud, que comentaremos a lo largo del capítulo, resulta en este punto paradigmático. Su reivindicación teórico y práctica (ejecutada, dolorosamente, en su propia vida) de una lengua y de un sentido hechos a base de disonancias y no de dialéctica, hechos de nervios y no de lógica⁵¹⁰, le valió buena parte de sus años de asilo psiquiátrico y la insolente condena de una sociedad que *para castigarlo por haberse apartado de ella, lo suicidó*⁵¹¹.

Artaud, *el intratable*, nos sirve para mostrar en lo más *crudo* de su forma esa intimidad del cuerpo con el acto del habla y la consiguiente vertiente íntima de la lengua a la que nos venimos refiriendo; permite vislumbrar la persistencia en el hombre de aquella lengua originaria revelada por Nietzsche en la que la palabra reproducía una excitación nerviosa y respondía a una sensación sentida más que a un acto decidido.

Así, algo de ese sentido original parece no borrarse ni de la memoria ni de la lengua de los individuos, parece permanecer inscrito en su piel de un modo opaco, casi inaccesible; aparece, pues, como un sentido no sabido, es decir, inconsciente. Este doble fondo del lenguaje y su impacto en la configuración subjetiva de los individuos (su incidencia en el sentido íntimo del ser) será precisamente la apuesta prioritaria de

⁵⁰⁹ « Dans la folie, il nous faut reconnaître, d'une part, la *liberté négative* d'une parole qui a renoncé à se faire reconnaître, soit ce que nous appelons obstacle au transfert, et d'autre, la formation singulière d'un délire qui- fabulatoire, fantastique ou cosmologique, interprétatif, revendicateur ou idéaliste-, objective le sujet dans un langage sans dialectique. L'absence de parole se manifeste par les stéréotypes d'un discours où le sujet est parlé plutôt qu'il ne parle ». Lacan, J. *Foction et champ de la parole et du langage*, en *Écrits I*, Seuil, Paris, 1999, p. 278

⁵¹⁰ Sirva como ejemplo el siguiente texto del autor escrito poco después de su encierro en el hospital psiquiátrico de Rodez.

« Dix ans que le langage est parti/ qu'il est entré à la place/ ce tonnerre atmosphérique/cette foudre/ devants la pressuration aristocratique des êtres/ (...) Dix ans que j'ai fait sauter une fois de plus le Moyen Âge/ avec ses nobles, ses juges, son guet/ ses prêtres surtout/ses églises/ ses cathédrales/ses curés/ ses hosties blanches.

Comment ?

Par un coup

anti-logique
anti-philosophique
anti-intellectuel
anti-dialectique
de la langue

par mon crayon noir appuyée/ et c est tout ». Artaud, *Œuvres*, Quarto Gallimard, Paris, 2004, p.1513.

⁵¹¹ Estas últimas palabras las escribe el propio Artaud a propósito de Van Gogh, pero su eco bien podría corresponder al propio destino del poeta francés quien, como sus admirados Poe o Nerval, fue condenado por una sociedad que no toleró las insupportables verdades que sus escritos, sus pinturas o sus poemas revelaron a la mala conciencia de aquella.

un Lacan que, influido por las revelaciones de la lingüística moderna y de su eco en la antropología, hará del inconsciente freudiano un terreno lingüísticamente estructurado y definitivo en la ordenación radical del carácter *dependiente* del ser hablante.

7.1.3. Cette propriété de la parole de faire entendre ce qu'elle ne dit pas

Hemos mencionado la repercusión fundamental del lenguaje en la formación del sentido de la subjetividad. Ese núcleo íntimo del ser, que previsiblemente coincide con la verdad profunda de un sujeto, tiene que ver en Lacan con una grieta ontológica definitoria de la existencia, una grieta desde donde se segrega todo el flujo de sentido cifrado y coagulado en lo que Freud denominó las formaciones de lo inconsciente: sueños, actos fallidos, síntomas. En su texto *L'instance de la lettre dans l'inconscient* Lacan comenta en estos términos el propósito dispuesto por el fundador del psicoanálisis para despejar las vías de acceso al nudo del ser (*Kern unseres Wesen*):

« Ou plutôt ce cela qu'il nous propose d'atteindre, n'est pas celui qui puisse être l'objet d'une connaissance, mais cela, ne le dit-il pas, qui fait *mon être et dont il nous apprend que je témoigne autant et plus dans mes caprices, dans mes aberrations, dans mes phobies et dans mes fétiches*, que dans mon personnage vaguement policé. »⁵¹²

De acuerdo entonces con la lectura lacaniana de Freud, lo que *hace al ser* se ofrece estrechamente vinculado con ese *sentido insabido* que a la vez que se manifiesta a expensas de la conciencia del sujeto parece coincidir con el sentido íntimo de su pendiente esencial (su deseo, su desnivel). Su grieta, el agujero consustancial a la estructura del ser será, para el psicoanalista francés, la consecuencia inmediata de la relación de lo humano con el lenguaje; traduce, en definitiva, *la incidencia del significante en lo inconsciente* y desde ahí el *eco particular de un decir del cuerpo*.

Para entender el alcance de esta idea de Lacan debemos empezar por tener en cuenta el modo en que su enseñanza clarifica las particularidades del vínculo que el ser humano establece con el sistema del lenguaje. En este sentido y bajo la clara influencia de la antropología estructural de Lévi-Strauss, Lacan remarca una doble vertiente de esa relación del ser hablante con el universo simbólico: relación primitiva

⁵¹² Lacan, J., *L'instance de la lettre dans l'inconscient*, en *Écrits I*, Seuil, Paris, 1999 p.524

de exterioridad, pues el lenguaje antecede y excede a la existencia de todo individuo; y relación de interioridad, puesto que aquél debe colocarse en una posición de implicación esencial, de *conquista* de la red significante, a fin de poder constituirse plenamente como sujeto. “Es necesario que el sujeto adquiriera el orden del significante, lo conquiste, sea colocado respecto a él en una relación de implicación que lo afecta en su ser.”⁵¹³

Lacan entiende el significante como la *amarra* esencial del ser del hombre, es decir, como aquello que, a la vez que permite asegurar sus coordenadas de sentido sin perderse en una deriva, fija una atadura de la que el sujeto no podrá nunca liberarse. Esa atadura se corresponde en su terminología con el *discurso del Otro*, esto es, con la localidad originaria de la red significante con respecto a la cual el ser del sujeto queda posicionado en una radical dependencia.

Sirviéndonos de la capacidad metafórica de las palabras a la que hemos hecho referencia un poco más arriba diríamos que, para Lacan, el ser no puede soltar amarras del significante puesto que además de que sin su seguro el primero se convierte en una pura abstracción sin contenido, su único destino alternativo sería el hundimiento de la subjetividad. Así, frente a la exterioridad original del lenguaje -o mejor dicho de la lengua- el individuo debe realizar un ejercicio de interiorización subjetiva, hacerla suya y hablarla desde dentro tanto para afirmar su propia existencia de ser hablante (*parlêtre*) como para poder integrarse a la vida social (que es vida lingüísticamente organizada en un discurso).

La actualización de la facultad del lenguaje distintiva del ser humano supone pues aceptar y cumplir los usos y los códigos que a lo largo del tiempo los hombres de una determinada comunidad han fijado sobre su lengua con el fin de poder comunicarse y entenderse, códigos y usos que han quedado históricamente grapados en la piel misma de la lengua y que, por lo tanto, resultan difícilmente separables de ella. La historicidad de la lengua y la evolución del catálogo de normas asociadas al significado de las palabras hace coexistir todo un flujo pretérito de valor y de significación inconsciente (que incluye todas las voces que esa historia ha utilizado para nombrar sus mitos, sus creaciones poéticas, sus fabulaciones) con toda la corriente de sentido pactado que encauza el discurrir presente de la lengua y que cada

⁵¹³ Lacan, J., *Seminario III, Las Psicosis*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2010. p. 270

individuo perteneciente a una comunidad de hablantes debe voluntariamente actualizar. Pero, además, ese doble registro externo e interno que caracteriza la relación de un sujeto con el universo simbólico cuenta con una particularidad esencial: es en él donde toma forma la estructura del inconsciente. Cuando Lacan afirma “el inconsciente es el discurso del Otro” está enfatizando cómo la red de significantes que estructuran el Afuera de un sujeto aporta a su vez la estructura más íntima de su constitución, es decir, cómo el universo simbólico que configura la realidad a la que un individuo debe incorporarse tiene una repercusión que trasciende su conciencia, o mejor dicho, que se le anticipa, instalando así un territorio de efectos desconocidos y fundadores de una escena amalgamada en la que van a coexistir el componente biológico del ser humano con su natural potencial lingüístico.

La interiorización de la exterioridad en la que se sitúa el lenguaje arroja así un producto íntimo que coincide con lo inconsciente en el ser hablante y que, en consecuencia, funda ontológicamente su estatuto relacional. El inconsciente se presenta pues como el principal producto de la natural relación del hombre con el orden simbólico y como muestra del carácter transindividual inherente al ser del lenguaje.

« L'inconscient est cette partie du discours concret en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient. »⁵¹⁴

La relación de pertenencia esencial entre el lenguaje y lo inconsciente no sólo debe entenderse en un sentido unidireccional. Producto del impacto del universo simbólico en la subjetividad del hombre, el inconsciente se configura a la vez como su principal instancia simbolizante, esto es, como el terreno esencial de combinaciones significantes que se manifiestan a la realidad humana a través de varias escrituras en distinto grado accesibles a la conciencia del hablante. Ésta fue precisamente la hazaña del descubrimiento freudiano según Lacan⁵¹⁵ y la apuesta que él mismo toma como base para reformular desde dentro el psicoanálisis.

⁵¹⁴ Lacan, J. *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, en *Écrits I*, Points-Seuil, Paris, 1971, p. 257

⁵¹⁵ « La découverte de Freud est celle du champ des *incidences*, en la nature de l'homme, de ses relations à l'ordre symbolique, et la remontée de leur sens jusqu'aux instances les plus radicales de la symbolisation de l'être ». *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, op.cit. p. 273

A partir de su *Discurso de Roma* pronunciado en 1953, Lacan hará del lenguaje la pieza nuclear de la problematización del inconsciente, colocando al complejo de sus formaciones y a la propia terapia psicoanalítica como resultado de un proceso presidido por la lógica del significante. En este sentido leemos que :

« Le symptôme se résout tout entier dans une analyse de langage, parce qu'il est lui-même *structuré comme un langage*, qu'il est langage dont la parole doit être délivrée. (...) Ce qu'il est essentiel ici de saisir, à savoir *la puissance combinatoire qui en agence les équivoques et pour y reconnaître le ressort propre de l'inconscient*. »⁵¹⁶

Con la lógica del significante⁵¹⁷ Lacan intenta remarcar, siguiendo las revelaciones de Saussure, dos cuestiones fundamentales para pensar la implicación de ambas estructuras: la primera, el carácter combinatorio y diferencial de todo significante (derivado del carácter insustancial y no representativo del lenguaje entendido como un sistema de diferencias) que hace que la significación venga dada por el reenvío de un elemento a otro elemento del sistema y que coloca al significante en una posición privilegiada en la producción de sentido; segundo y consecuencia de lo anterior, el reconocimiento de la esencia naturalmente retórica del lenguaje y de la multiplicidad de voces que rodean a la palabra dicha, lo que va a desestimar el carácter informativo de la palabra para defender su valor fundamental de evocación. Ambos principios, combinatoria diferencial y retórica polifónica, constituirán así los atributos fundamentales de la lógica del significante defendida por Lacan a la vez que los resortes básicos del funcionamiento de un inconsciente cuya estructuración será postulada a partir de las leyes mismas del lenguaje. Por ello nos parece conveniente tratar en detalle las consecuencias de estos dos principios en vistas a comprender el alcance de sus efectos en la existencia de la lengua y en la configuración de la subjetividad humana concebida por el psicoanálisis lacaniano.

⁵¹⁶ *Ibidem* p.267

⁵¹⁷ Jacques-Alain Miller explica de este modo la importancia de la introducción de la perspectiva lógica llevada a cabo por Lacan en su propósito de actualizar algunas de las referencias clave de la obra freudiana: "La lógica del significante, a pesar de su pleonismo, anuncia que la lógica interesa al psicoanálisis. La diferencia entre lógica y lingüística es que la lógica no pretende tomar en cuenta los efectos del significado; se ocupa del significante puro, es decir, del significante en la medida en que no quiere decir nada." Miller, J.A., *Conferencias Porteñas*, tomo I, Paidós, Buenos Aires, 2009. p. 21

a. Combinatoria diferencial:

La primera consecuencia de la concepción estructural del lenguaje basado en el carácter diferencial del significante (lo que Saussure llamó su *principio diacrítico*) atañe directamente a la concepción relacional y agujereada del sujeto del inconsciente lacaniano y toma como punto de partida el célebre axioma: “Un significante es aquello que representa a un sujeto para otro significante.” Esta máxima viene fundamentalmente a subrayar la dependencia estructural del sujeto de un Afuera que lo nombra y lo postula en su diferencia (es decir, el sujeto no puede reducirse a su propia representación significativa para existir) y, por lo tanto, la determinación del inconsciente por algo que le excede y lo interpela desde la realidad exterior a la cual aquél se ve confrontado (el A lacaniano, el Otro con mayúscula donde se sitúa el tesoro de significantes operando según un principio de oposición⁵¹⁸). Así, si el sujeto del inconsciente es presentado como efecto de un lenguaje presidido por la lógica del significante tal y como la acabamos de describir, el mismo debe ser pensado en la paradoja que reúne en un mismo lugar lo propio con lo impropio, es decir, como aquello que coagula lo íntimo con lo extraño y que impide en consecuencia una clausura definitiva de ese sujeto consigo mismo. *Ça parle dans l'Autre*⁵¹⁹, apunta Lacan para acentuar la *extimidad* de un inconsciente que por estar presidido por el significante va a quedar estructuralmente apuntalado en el campo del Otro. Esta *extimidad* fundamenta además la distancia insuperable entre el decir del sujeto que habla y lo dicho desde donde ese sujeto es hablado (¿quién habla cuándo se habla?) y transluce, por tanto, su radical falta de coincidencia⁵²⁰.

En otras palabras, si el sujeto del inconsciente está estructurado como un lenguaje definido como un sistema diferencial, el primero va a quedar siempre subordinado a un lugar exterior con el que pueda medir su significación, siempre va a depender de ese Otro del significante en cuya relación va a quedar fijado su sentido. De aquí la hipótesis lacaniana del sujeto dividido y por lo tanto jamás idéntico a sí mismo, hipótesis que traduce esa dependencia estructural del inconsciente con respecto a un

⁵¹⁸ « L'un, connoté A, est le lieu du trésor du signifiant, ce qui ne vaut pas dire du code, car ce n'est pas que s'y conserve la correspondance univoque d'un signe à quelque chose, mais que le signifiant se constitue d'un rassemblement synchronique et dénombrable où aucun ne se soutient que du principe de son opposition à chacun des autres. » Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir*, en *Écrits II*, Points-Seuil, Paris, 1971. p. 166

⁵¹⁹ « Ça parle dans l'Autre, disons nous, en désignant par l'Autre le lieu même qu'évoque le recours à la parole dans toute relation où il intervient. Si ça parle dans l'Autre, que le sujet l'entend ou non de son oreille, c'est que c'est là que le sujet, par une antériorité logique à tout éveil du signifié, trouve sa place signifiante. La découverte de ce qu'il articule à cette place, c'est-à-dire dans l'inconscient, nous permet de saisir au prix de quelle division (Spaltung) il s'est ainsi constitué. » Lacan, *La signification du phallus*, en *Écrits II*, op.cit. p. 108

⁵²⁰ « La place que j'occupe comme sujet du signifiant est-elle, par rapport à celle que j'occupe comme sujet du signifié, concentrique ou excentrique ? Voilà la question. Il ne s'agit pas de savoir si je parle de moi de façon conforme à ce que je suis, mais si, quand j'en parle, je suis le même que celui dont je parle. » Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966. Paris, p.517

significante-Otro que, al tiempo que lo instituye, permanece siempre por fuera del emplazamiento subjetivo. Tal significante fundador de la subjetividad es definido como Significante Amo y se realiza en la función simbólica del *Nombre-del-padre*, término que funciona en Lacan para ilustrar el significante de excepción de la Ley⁵²¹ en torno al cual se ordena no sólo el discurso más íntimo de un sujeto (el discurso inconsciente), sino también el discurso sociopolítico y sus pretensiones objetivantes (el discurso del amo). Así, leemos en *L'envers de la psychanalyse*:

« (le discours de l'inconscient) il ne déconne pas. Si con qu'il soit, ce discours de l'inconscient, il répond à quelque chose qui tient à l'institution du discours du maître lui-même. C'est cela qui s'appelle l'inconscient. »⁵²²

Cuando Lacan hace equivalentes las nociones de sujeto del inconsciente y sujeto del significante⁵²³ está remarcando la configuración lingüística del primero y su consiguiente estructura relacional, pero también está apuntando que ese rasgo vincular depende de un significante *atópico* con respecto a su existencia de sujeto y postulado como significante de la Diferencia en virtud del cual el sujeto del inconsciente es, desde el momento de su fundación, un sujeto en falta. Por ello, el carácter *dependiente* del ser del hombre al que nos hemos venido refiriendo (el ser *inclinado* de Pardo) y que coincide o se realiza por su condición de ser hablante, guarda una estrecha relación con el planteamiento lacaniano de la *falta* (manque). La huella de la castración dejada en el sujeto tras su impacto con el significante es para el psicoanalista francés el punto de partida para abordar la subjetividad en su doble reverso consciente e inconsciente, una subjetividad que, lejos de ser pensada como sustancia o totalidad, aparece constituida como una apertura de cierre imposible. La falta de coincidencia del sujeto consigo mismo (el fracaso de una identidad definitiva) responde a esa falta significativa que aquél no puede nunca colmar por quedar siempre fuera de su alcance; da cuenta de ese significante de excepción que Lacan sitúa como inaprensible para un sujeto y que hace que su núcleo más profundo aparezca condenado al acecho siempre irrealizado de un sentido último.

⁵²¹ «Le Nom-du-Père redouble à la place de l'Autre le signifiant lui-même du ternaire symbolique, en tant qu'il constitue la loi du signifiant.» *Subversion du sujet et dialectique du désir*, op.cit. p. 96

⁵²² Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991, p.104

⁵²³ « Mon hypothèse c'est que l'individu qui est affecté de l'inconscient est le même qui fait ce que j'appelle le sujet d'un signifiant. Ce que j'énonce dans cette formule minimale qu'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. Le signifiant en lui-même n'est rien d'autre de définissable qu'une différence avec un autre signifiant ». En Lacan, *Encore*, op.cit. p.180

Así, si de acuerdo con la teoría de Saussure todo lo relativo al significado depende de la oposición entre dos significantes (lo que hace que un significante por sí solo no signifique absolutamente nada), la falta de un significante primordial para el sujeto al que se refiere Lacan impone como resultado lógico un hueco o un vacío de sentido en cuyo borde va a fluctuar lo más íntimo de la existencia. Como señalamos en un capítulo anterior, la falta constitutiva del ser (su *manque-à-être*) no traduce algo que alguna vez se tuvo y se extravió, sino la secuela incurable de la marca del lenguaje en un sujeto (su castración simbólica) condenado a su insuficiencia significativa -lo que Bataille traducía como *el carácter inacabado de la existencia*-. La inconsistencia e inconstancia del *yo* a menudo remarcada por autores que van desde Baudelaire a Freud, pasando Bataille y el mismo Artaud, resuena pues en el paradigma lacaniano del sujeto del inconsciente y en su agujero estructural consecuencia de su constitución significativa.

Desde aquí la existencia en su *sentido* más radical aparece en Lacan atravesada por un lugar fundamental de no sentido imposible de colmar (lo real que escapa a la simbolización) que explica el carácter desnivelado del ser y moviliza su pregunta por el reconocimiento. Esta cuestión que articula la voz de la subjetividad en su cara interna y externa (lo intra y lo intersubjetivo) constituye sin duda uno de los resortes fundamentales del habla humana y uno de los recursos ideológicos fundamentales del poder para interpelar y producir sujetos políticos -y por ello está directamente relacionada con los prácticas de identificación colectiva estudiados por Freud⁵²⁴-. Ya Nietzsche había sugerido cómo en su origen la palabra habría aparecido teñida de un tono esencialmente inquisitivo fruto de lo que previsiblemente constituye la principal preocupación del alma del hombre, esto es, su poder *ser reconocido*.

“En el fondo, hablar es la cuestión que planteo a mi semejante para saber si tiene la misma alma que yo; en mi opinión, las proporciones más antiguas debieron de haber sido proposiciones interrogativas y en el acento sospecho el eco de esta viejísima cuestión que, recubierta de otra concha, se plantea el alma a sí misma: *¿te reconoces?* Este sentimiento acompaña a cada

⁵²⁴ Esta función de reconocimiento intrínseca a los poderes de sujeción política fue ampliamente estudiada por el freudomarxismo y en especial por Althusser, para quién la cuestión de la interpelación subjetiva es el efecto fundamental de una ideología que a la vez que asegura el sometimiento de los individuos al Sujeto que ocupa el lugar del poder (Otro lacaniano) permite satisfacer la demanda de reconocimiento a una triple escala: *reconocimiento de los sujetos con ese Otro que personifica el poder, de los sujetos entre sí y del sujeto consigo mismo*. Véase Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado: Freud y Lacan*, ed. Nueva Visión, Buenos Aires 1988.

proposición del hablante. El hombre que habla busca un monólogo y un diálogo consigo mismo.⁵²⁵

Esto mismo parece querer señalar Lacan con su planteamiento de un inconsciente lingüísticamente estructurado alrededor de una falta significante fundadora del ser hablante, un falta que sin duda se erige como portavoz responsable del decir más recóndito del sujeto y que vehicula su deslizamiento nunca interrumpido por los cauces del sentido del habla. En definitiva y como señala J.A. Miller comentando a Lacan, *cada uno de nosotros está habitado por un imposible de decir que nos hace hablar*⁵²⁶, y ese imposible de decir es que lo hace que la lengua sepa a algo, que en su espesura estén guardada todo el saber y todo el sabor inexpresables que organizan la parte más íntima del sentido del ser del hombre.

b. Retórica polifónica

De lo anterior se deriva el segundo principio esencial de la lógica del significante aplicada por Lacan al tratamiento de lo inconsciente freudiano, a saber, el carácter retórico del lenguaje y la polifonía que acompaña a cada producción significante. En esto el psicoanalista es muy explícito: *Il n'y a de langage que métaphorique*⁵²⁷.

El sentido de la lengua y su marca en el terreno íntimo del ser no sólo dependen del sabor y del saber de la primera, sino también y en primer lugar de su escucha, del modo en que en cada individuo resuena y retumba la palabra dicha. Esa resonancia de la palabra, comprensible por la naturaleza sensible del alma humana, debe entenderse a partir de su registro discontinuo en el tiempo y en la historia de cada sujeto que presta su oído, es decir, debe abordarse desde el carácter sincrónico del habla y de la consiguiente multiplicidad de sonidos -y de silencios- que han acompañado a cada una de las veces que la misma palabra ha sido percibida. En este punto la poesía, por sus recursos retóricos y su especial composición sensible, resulta paradigmática, y es por ello que Lacan la toma como ejemplo de esa multiplicidad de voces que acompañan al decir del significante:

« La linéarité que Saussure tient pour constitutive de la chaîne du discours, conformément à son émission par une seule voix et à l'horizontale où elle s'inscrit pour notre écriture, si elle est nécessaire en effet, n'est pas suffisante.

⁵²⁵ Nietzsche, F. *El libro del filósofo*, op. cit. p. 185

⁵²⁶ J.A. Miller, *Conferencias porteñas*, op.cit. p.133

⁵²⁷ Lacan, J., *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Seuil, Paris, 2006. p.45

(...) Il suffit d'écouter la poésie, ce qui sans doute était le cas de F. Saussure, pour que s'y fasse entendre une polyphonie et que tout discours s'avère s'aligner sur les plusieurs portées d'une partition. Nulle chaîne signifiante en effet qui ne soutienne comme appendu à la ponctuation de chacune de ses unités tout ce qui s'articule de contextes attestés, à la verticale, si on peut dire, de ce point. »⁵²⁸

La palabra poética parece decir siempre más de lo que dice y hacer oír más de lo que calla, de ahí que la enseñanza lacaniana la tome como modelo para inscribir en ella la experiencia del inconsciente tal y como se revela en el tratamiento psicoanalítico. Precisamente el instrumento de la asociación libre y el potencial evocador del significante llevan a Lacan a mencionar un tipo de poética medieval hindú conocido como *dhvani*, término que hace referencia al ambiente de imágenes y escenas evocadas por la palabra y que se presenta como *excedente sensible del significado*, no susceptible por ello de ser expresado por el habla. Desde luego la utilidad de esta práctica poética del lenguaje parece clara para los propósitos de Lacan, quien en un intento de destacar los efectos simbólicos del significante sobre el sujeto escribe:

« Nul doute donc que l'analyste ne puisse jouer du pouvoir du symbole en l'évoquant d'une façon calculée dans les résonances sémantiques de ses propos. (...) Nous y pourrions prendre référence de ce que la tradition hindoue enseigne du *dhvani*, en ce qu'elle y distingue cette propriété de la parole de faire entendre ce qu'elle ne dit pas⁵²⁹ ».

De algún modo el esfuerzo del psicoanalista basado en la percepción del excedente sensible de la palabra que *deja oír lo que no se dice* encuentra su paralelo en lo que Walter Benjamin considera la tarea principal del historiador centrada en un *leer lo que no se ha escrito*⁵³⁰. Ambos métodos parecen querer recordar que la escucha y la lectura de la lengua de los hombres necesitan trascender la mera materialidad significativa para poder advertir el *plus de sentido* que la integra, es decir, precisan afinar su esfuerzo de aproximación a lo real para poder captar el alcance de lo no visible, silenciado o desconocido -en definitiva, lo inconsciente- que deposita el eco

⁵²⁸ Lacan, J., *L'instance de la lettre dans l'inconscient*, op.cit. p. 500

⁵²⁹ Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* op.cit. p.293

⁵³⁰ Benjamin, W., *Paralipómènes et variantes des Thèses sur le concept d'histoire*, Écrits Français, Paris, Folio-Gallimard, 1991, p. 453

del ejercicio de la lengua en la configuración de la historia de los individuos. Historia personal e historia colectiva construidas sobre una lengua que pudo contarlas y una memoria que pudo inscribirlas, pero que en todo caso no quedan reducidas a lo dicho y a lo escrito de la palabra. La apuesta de Lacan, tanto como la de Benjamin, consiste pues en liberar a la lengua de sus cárceles convencionales del significado para devolverle su esencia retórica, esto es, toda la potencia sensible que la soporta y poder así leer y escuchar todo aquello que aparece oculto a la conciencia del ser humano. La subjetividad de los individuos puede entonces ser pensada como un texto histórico e *historizado* en el que han quedado fijados todo el decir y todo el callar de una existencia lingüísticamente estructurada que guarda en sus archivos algo más que lo visible, lo explícito y lo material de las palabras. Desde aquí Lacan puede apuntar que *lo inconsciente es la palabra inédita*⁵³¹ que el ejercicio de rememoración impulsado por el psicoanálisis vuelve disponible para un sujeto, psicoanálisis que como tratamiento por el habla y desde el habla (*talking cure*, como una conocida paciente de Freud la había bautizado) hace que la palabra -como la palabra histórica postulada por Benjamin- funcione como el revelador activo de los contenidos oscuros de la placa fotográfica que constituye la memoria⁵³² y desvele todo el componente de sentido que, aunque inconsciente, determina la imagen y la sensibilidad que un sujeto tiene de sí mismo.

Hay que decir que este poder fundamental de la palabra sobre el alma y el cuerpo humano fue defendido por el fundador del psicoanálisis desde el comienzo de su obra. En un pequeño escrito de 1905 titulado “Psicoterapia: tratamiento por el espíritu” Freud recordaba cómo *las palabras que utilizamos cotidianamente no son sino magia atenuada*⁵³³ y cómo es precisamente esa propiedad mágica lo que coloca a las palabras como el medio fundamental por el que opera el tratamiento de los trastornos anímicos y somáticos. Situada también como uno de los rasgos característicos de la vida anímica de los niños y de los pueblos primitivos, la creencia en la fuerza mágica de las palabras

⁵³¹ Lacan, J., Sem. XVII: *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Seuil, Paris, 1996, p. 169

⁵³² La metáfora de la placa fotográfica utilizada por Benjamin para referirse a la “memoria” de la historia guarda una estrecha afinidad con la de la pizarra mágica utilizada por Freud para referirse al aparato psíquico del individuo. En ambos casos la imagen utilizada hace eco de la primitiva concepción freudiana de la memoria -expuesta en algunos de sus llamados textos prepsicoanalíticos, especialmente en su Carta 52-, en la que aquella era entendida como superposición de capas de *inscripción y transcripción* en las que los registros sucesivos de material acumulado en lo inconsciente, lo preconscious y el sistema de percepción representaban la producción psíquica de la sucesión de épocas de la vida. En este sentido parece claro que la aproximación freudiana al campo psíquico de lo inconsciente estaba ya elaborada -al menos en parte- a partir de un modelo lingüístico que Lacan va a radicalizar hasta convertirlo en la estructura misma del sujeto del inconsciente.

⁵³³ Freud, S., *Psicoterapia: tratamiento por el espíritu*, en OC t. II, Biblioteca Nueva, Barcelona, 2006, p. 1014

(su potencia evocadora, su plasticidad, su capacidad de conjuro) será entonces esencial para comprender el funcionamiento del lenguaje y su incidencia en las formaciones inconscientes individuales y colectivas. Lacan continúa en este punto el camino abierto por Freud al restituir al significante su poder evocador y su eficacia casi mágica sobre el psiquismo y sobre la vibración de los cuerpos, y es precisamente por ello que buena parte de su enseñanza queda abocada a desvelar cómo el inconsciente y sus manifestaciones en la vida del individuo tienen que abordarse a partir del excedente de sentido de las palabras (su resonancia) y de su capacidad para *conjur*ar lo más íntimo de la existencia. Así, encontramos en el psicoanálisis lacaniano el reconocimiento de eso que hemos llamado “el sistema nervioso de la lengua” y que traduce, en definitiva, el poder *en-cantador* de la lengua que Nietzsche o Rousseau se encargaron de revelar; un poder que en el caso del primero va a quedar ubicado como resorte fundamental de los entresijos inconscientes que despejan *las vías de acceso al nudo más íntimo de nuestro ser*.

Algo de todo esto obsesionaba también Artaud en su persistencia por recuperar el poder encantador del lenguaje y su influjo en el magnetismo nervioso de los hombres. En los numerosos textos y cartas que escribió destinados a luchar contra el endurecimiento e insensibilización de las palabras y para hacer valer su *Teatro de la Crueldad*, el poeta y dramaturgo francés no dejará de defender, apoyándose en la práctica teatral oriental, la imperiosa necesidad de un nuevo lenguaje:

« J’ajoute au langage parlé un autre langage et j’essaie de rendre sa vieille *efficacité magique, son efficacité envoûtante*, intégrale au langage de la parole dont on a oublié les mystérieuses possibilités. (...) Le théâtre oriental a su conserver aux mots une certaine *valeur expansive*, puisque dans les mots le sens clair n’est pas tout, mais *la musique de la parole, qui parle directement à l’inconscient*. »⁵³⁴

Hay que decir que a pesar del serio desencuentro entre Lacan y Artaud en el hospital psiquiátrico de Sainte-Anne (donde el primero se ocupaba de la sección clínica⁵³⁵), lo

⁵³⁴ Artaud, A., *Le théâtre et son double*, en OC, ed. Quarto-Gallimard, Paris, 2004. p. 572-578

⁵³⁵ “Je n’ai qu’à vous montrer vous-même, Dr. L..., comme élément, vous en portez sur votre gueule le stigmat, bougre

cierto es que esas últimas palabras del poeta que acabamos de citar -*la musique de la parole, qui parle directement à l'inconscient*- bien podrían haber sido enunciadas por Lacan en alguno de sus seminarios. Y lo cierto también es que aquel que según el psicoanalista estaba ya en 1938 “définitivement fixé, perdu pour la littérature”⁵³⁶, anticipa e insiste en el conjunto de la obra que *sí* pudo escribir las consecuencias subjetivas del carácter corporal y afectivo de las palabras que el propio Lacan no dejará de subrayar a lo largo de su doctrina. En cualquier caso, no es por azar que la lengua y la letra de un *intratable* sean las que con mayor ahínco han descrito los cauces sensibles del habla y la resonancia nerviosa de la palabra, como tampoco lo es el que sea su cuerpo el lugar de reincidencia de una misma pregunta que tiene al sentido del inconsciente y al sentido del ser como elementos centrales de su articulación.

El decir de Artaud nos introduce así en la segunda parte de la problemática lacaniana relativa a la marca que el significante deposita en la subjetividad, una marca que hacia el final de su enseñanza va a quedar focalizada sobre un aspecto particular de la existencia de los hombre, a saber, la significación del cuerpo y el sentido del goce. El inconsciente se hace carne cuando el cuerpo se vuelve significante.

7.2. El sentido del cuerpo: *je suis un être-corps*

Desde luego es mérito central del psicoanálisis freudiano el haber colocado al cuerpo en un registro epistemológico de primer rango. Como muestra el trabajo colectivo *Histoire du corps* dirigido, entre otros, por el célebre historiador francés Alain Corbin, la inclusión del cuerpo en los objetos de problematización teórico científica vivió en los albores del siglo XX un despegue espectacular. La progresiva erosión de las costumbres propias del encorsetamiento burgués, el creciente desapego por la religión y la consiguiente liberación del terreno sexual -en especial femenino- contribuyeron sin duda a que la cuestión de la carne y su relación con la subjetividad (anteriormente monopolizada por el espíritu) despertaran un nuevo y creciente interés entre los

d'ignoble saligaud”, escribe Artaud en 1947 poniendo a Lacan como ejemplo del crapulismo y la erotomanía del colectivo psiquiátrico. Ver Artaud, *Van Gogh le suicidé de la société*, OC op.cit. p. 1440

⁵³⁶ Testimonio recogido en la mencionada edición de las Obras Completas de Artaud. op.cit. p. 1753

círculos intelectuales, más aún y sobre todo después de que Freud radicalizase la noción de sexualidad distinguiéndola de su mero componente biológico. Su mérito, decíamos, es haber devuelto al cuerpo al centro de la inextinguible pregunta por los misterios del ser humano, unos misterios que aparecen íntimamente involucrados en el complejo de mecanismos de producción de sentido propios del hombre y que resultan, por lo tanto, de su natural capacidad lingüística. En el caso del psicoanalista ese misterio queda focalizado en un objeto muy particular, el cuerpo histérico, desvelado por aquél como cuerpo que habla y es hablado a partir de una gramática excepcional: la gramática del inconsciente pulsional. El inconsciente se encarna pues en la piel -se hace carne- y el complejo de síntomas que actúan sobre el cuerpo, *escribiéndolo*, hacen de éste el escenario de un conflicto que se representa *en otra escena*.

La inmediata y primera consecuencia de la hipótesis freudiana es una nueva manera de abordar la mutua implicación de lo corporal y de lo psíquico. “El inconsciente es ciertamente el verdadero intermediario entre lo somático y lo psíquico : quizás es el *missing link* tantas veces buscado”⁵³⁷. Ahora bien, ¿por qué motivos el inconsciente freudiano se sitúa en esa posición intermedia entre el cuerpo y la psique del individuo?

La respuesta pasa precisamente por una noción que resulta esencial para comprender la implicación originaria del inconsciente y el cuerpo tal como es tratada por Lacan, una noción que constituye el punto clave alrededor del cual se articula la metapsicología freudiana, a saber: la pulsión. Definida por Freud como un concepto límite entre lo psíquico y lo somático, la pulsión es ubicada como el elemento central del inconsciente y abordada a partir de sus dos componentes fundamentales: un componente representativo (conjunto de ideas psíquicas que dan cuenta del potencial plástico y significativo de la pulsión) y un componente afectivo (que testimonia el carácter energético, de excitación libidinal, que acompaña al circuito pulsional). Además, Freud va a matizar que sin esa tendencia a la representación que caracteriza a la pulsión nada sabríamos de su existencia, y que por lo tanto, el propio *sentido* del inconsciente y el de sus diversas formaciones (sueños, síntomas, lapsus, etc.) pueden ser interpretados sólo en virtud de ese potencial semántico intrínseco a la realidad pulsional. Esto es necesariamente así porque la natural constitución lingüística del ser

⁵³⁷ Freud, Carta a Grodeck del 5 de junio de 1917, en G. Grodeck, *Ça et moi*, Paris, Gallimard, p.44. Citado por P.L. Assoun en *Leçons psychanalytiques sur corps et symptômes. I, Corps et symptôme : leçons de psychanalyse*, Anthropos, Paris, 2004, p. 267

del hombre hace que su cuerpo sensible quede inserto desde su nacimiento en un universo simbólicamente estructurado en el que los gestos y las sensaciones van acompañados de sonidos y de palabras que se imprimen en la memoria, y que, según el trámite subjetivo aplicado por cada individuo, van a destilar un eco más o menos asumible para la conciencia del sujeto. Dicho de otro modo: señalar, como hace Freud y como hará después Lacan, que lo específico de la pulsión humana es su disposición a la representación (lo que precisamente la distingue del instinto animal) implica reconocer que la misma es apta a la significación, y que por lo tanto, algo de lo más específico del organismo sexuado expone su permeabilidad a la facultad lingüística del ser humano.

Sin embargo y como veremos un poco más adelante, también algo del cuerpo termina por oponerse a la significación; algo de la pulsión resiste a la lógica del significante, y con ella, algo de lo inconsciente hace hueco y se presenta en ruptura con su estructura de lenguaje. Este resto del sentido implicado en la propia piel (de lo inconsciente) será el centro de interés del último Lacan, aquel que terminará por decir que lo real « c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient. »⁵³⁸

En todo caso, la experiencia pulsional desvelada por el psicoanálisis da cuenta de la aleación de dos de los componentes distintivos del ser humano: su cuerpo biológico sexuado y su constitución lingüística. Es decir, la pulsión refleja y vehicula la vertiente sexual y la vertiente de sentido sobre los cuales se asienta la existencia, y es precisamente el impacto en la subjetividad de ese discurrir amalgamado lo que desborda a la conciencia y traza la letra desconocida con la que se escribe lo más íntimo -en el cuerpo y en el alma- de la historia de un sujeto. La metapsicología psicoanalítica, con la pulsión inconsciente como piedra angular de su investigación, aspira pues a revertir el tradicional dominio que el *yo* y el espíritu han ejercido sobre el cuerpo de los hablantes, algo que ya Nietzsche había reclamado con ardor en su batalla frente a la moral occidental y en su incisiva crítica contra las banalidades del imperio de la conciencia.

“En realidad de verdad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería simplemente capaz de percibirse integralmente una sola vez siquiera como expuesto en una vitrina iluminada? ¿No le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas,

⁵³⁸ Lacan, *Encore*, op.cit. , p.165

incluso las relativas a su cuerpo, en el fin de desterrarlo y encerrarlo en una conciencia altiva y quimérica, aislado de los repliegues de sus intestinos, de la rápida corriente de su sangre, de las complejas vibraciones de sus fibras? La naturaleza tiró la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que por una hendidura quisiera mirar lejos del cuarto de la conciencia!»⁵³⁹

Lacan, siguiendo la estela de la “feliz” curiosidad del propio Nietzsche y por supuesto de Freud, afinó también su mirada por esa hendidura estrecha para denunciar la limitada percepción de lo humano desprendida de ese encerramiento del cuerpo en la conciencia⁵⁴⁰ y hacer del cuerpo pulsional vinculado a lo inconsciente el registro imprescindible para penetrar en los entresijos de la subjetividad. Frente al cuerpo superficial entendido como un trozo de materia casi mecánica y por ello denostada por la tradición filosófica, el psicoanálisis opone un cuerpo *visceral* atravesado de pulsiones en el que lo sexual y el sentido cohabitan en una tensión recíproca y muchas veces *insabida* cuyos efectos marcarán el devenir psíquico y somático del sujeto que lo soporta.

Como hemos avanzado, para la teoría lacaniana el cuerpo del individuo es el resultado de la operación significativa impresa sobre el organismo sexuado consecuencia de su inserción en el universo simbólico que organiza la realidad humana. El cuerpo aparece pues como terreno sellado por el lenguaje, por ese Otro⁵⁴¹ del significante que hace que la unidad del organismo sobre la que se apoya la ciencia y la medicina quede desmentida por un cuerpo pulsional correlato del inconsciente y, como tal, marcado por una falta.

« Tout ce que j'ai enseigné ces dernières années tendait à faire virer cette exigence d'un *un* fermé -mirage auquel s'attache la référence au psychisme d'enveloppe, sorte de double de l'organisme où résiderait cette fausse unité. Vous m'accorderez que le *un* qui est introduit par l'expérience de l'inconscient, c'est le *un* de la fente, du trait, de la rupture. »⁵⁴²

⁵³⁹ Nietzsche, *El libro del filósofo*, op.cit. p.87

⁵⁴⁰ « La seule fonction homogène de la conscience est dans la capture imaginaire du moi par son reflet spéculaire et dans la fonction de méconnaissance qui lui reste attachée ». Lacan J., *Position de l'inconscient* en *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.832

⁵⁴¹ “El cuerpo mismo es originalmente este lugar del Otro, puesto que ahí desde el origen se inscribe la marca en tanto significante”. Lacan, *Seminario XIV. La lógica del fantasma*. Clase 20. Inédito

⁵⁴² Lacan J., *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Points-Seuil, Paris, 1973, p.34

Ni unidad del psiquismo ni unidad del organismo, el psicoanálisis muestra que la estructura significativa que organiza el ser comporta un cuerpo y una subjetividad fragmentadas, agujereadas por una apertura constituyente. Esa grieta o ese abismo que trasciende al sujeto del conocimiento y que testimonia el alcance de la determinación de lo psíquico por lo somático es justamente el lugar desde donde toma forma la pregunta nietzscheniana sobre el saber del hombre de sí mismo, pregunta que apunta en definitiva hacia la intrincada cuestión sobre el sentido de lo sexual y lo sexual del sentido y que convoca precisamente a la experiencia inconsciente de la pulsión.

Hemos dicho que la pulsión en su tendencia a la representación desvela un componente permeable a la significación. Lacan, en su estilo particular, llega a definirla como “el eco en el cuerpo de que hay un decir”. El cuerpo resuena aún de manera inconsciente o silenciosa, y ello porque el cuerpo de la pulsión es un cuerpo que lejos de ser un “socle purement biologique de l’existence”⁵⁴³ -o un cuerpo ingenuo, como lo llamará Lacan en *Radiophonie*- se presenta como cuerpo significativo susceptible de significación, y como tal, territorio de producción y de inscripción de sentido. Asistimos, pues, a una *significantización* de la pulsión en la obra de Lacan, circunstancia que amplía el horizonte de sentido de la satisfacción (sexual) que Freud le había atribuido como su fin original, sumando así a la anterior una suerte de satisfacción o goce que podemos denominar semántico. Por ello, el *sentido* debe ser comprendido aquí en su más amplia acepción: el sentido y lo sentido de la pulsión (con su vertiente representativa-significante y su vertiente afectivo-libidinal) hacen que el cuerpo -su hacer sentido y su ser sentido- pase a ocupar un lugar prioritario en la fundamentación del ser del hombre. Desde este planteamiento que acerca la lógica pulsional freudiana con la lógica del significativo de Lacan, éste puede acentuar el efecto distintivo del impacto del lenguaje sobre la carne del hablante:

« Du corps vivant sans doute, mais nous ne savons pas ce que c’est que d’être vivant sinon seulement ceci, qu’un corps cela se jouit. *Cela ne se jouit que de le corporiser de façon signifiante.* »⁵⁴⁴

⁵⁴³ Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1998, p.30

⁵⁴⁴ Lacan, *Encore*, op.cit. p.33

Lo propio del cuerpo para Lacan es que (se) goza, y ese goce es un goce significativo resultado de la *corporización* del organismo por el lenguaje. Inconsciente y cuerpo son entonces postulados como efectos *dependientes* del significativo en el ser del hombre, y por ello, portadores de un sentido camuflado para el sujeto. Así, la dependencia radical del sujeto de un significativo atópico situado en el campo del Otro afecta tanto a su constitución subjetiva como a su constitución corporal, o más explícitamente, a la articulación entre ambas, una articulación que como hemos venido señalando toma la forma de un vacío o de una grieta que será fundamental para comprender la materialidad del goce postulada por Lacan en su noción de *objetos a*.

Lo que importa retener de lo dicho hasta el momento es que el impacto significativo en la vida humana imprime una estructura particular que pone en paralelo el registro psíquico y el registro somático que conforman al individuo. Concretamente por estar el segundo definido por un carácter sexuado, la incidencia del lenguaje hace que algo de ese cuerpo marcado por el sexo trascienda lo biológico y su fin reproductivo, o lo que es lo mismo, que una parte de la sexualidad del sujeto quede presa en las redes del significativo produciendo un enredo que, por precipitar una pérdida radical de goce (*jouis-sense*, como lo escribirá Lacan), va a determinar de manera esencial los cauces de sentido de la subjetividad.

« Au regard de l'instance de la sexualité, tous les sujets sont à égalité, depuis l'enfant jusqu'à l'adulte -qu'ils n'ont affaire qu'à ce qui, de la sexualité, passe dans les réseaux de la constitution subjective, dans les réseaux du signifiant. »⁵⁴⁵

Ese enredo nuclear de la existencia que aúna sentido y sexualidad -registro significativo y registro libidinal- es presentado por Lacan como consecuencia de la castración simbólica impuesta al sujeto inserto en el universo del lenguaje y tiene pues todo que ver con el *manque-à-être* o la estructura de hueco que el francés atribuye al sujeto del inconsciente. La afinidad desvelada por el psicoanálisis entre los enigmas de la sexualidad y la red significativa hace que el cuerpo y el inconsciente queden situados en una posición de recubrimiento mutuo que alcanza un punto

⁵⁴⁵ Lacan, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op.cit , p.198

máximo de elucidación en la teoría lacaniana cuando su instigador llega a afirmar que « la réalité de l'inconscient c'est la réalité sexuelle »⁵⁴⁶. Sin embargo, este principio en Lacan debe abordarse de dos maneras (no del todo excluyentes, sino más bien complementarias) que coinciden con dos consideraciones distintas del registro simbólico y de la noción misma de inconsciente en su enseñanza: una primera que sitúa la primacía de ese registro simbólico sobre lo real y lo imaginario, centrada en la definición de un inconsciente estructurado como un lenguaje (en donde hallamos la noción de un goce de naturaleza semántica); y un segundo momento en el que el universo signifiante pierde su absoluta prioridad en favor de un resto insimbolizable que va a definir un inconsciente real identificado con el cuerpo (y vinculado a un goce no susceptible de interpretación). Asistimos pues a una suerte de topología del cuerpo y del inconsciente que encuentra su delimitación a partir de las dos vertientes definitorias y complementarias del ser hablante: la *significancia* (signifiance) y el *goce* (jouissance).

El término de significancia es especialmente importante porque supone un añadido al mero concepto de significación, es decir, a la simple posibilidad de crear efectos de significado. Lo particular de la significancia, siguiendo la definición de Barthes, es *le sens en ce qu'il est produit sensuellement*⁵⁴⁷. Es decir, la significancia del ser implica que éste produce un sentido que siente, esto es, un sentido *sentido* y, como tal, gozado. De ahí que Lacan defienda como elemento central aportado por el psicoanálisis la existencia de un goce en el ser marcado por el signifiante, y más particularmente, el reconocimiento de la razón del ser de la significancia en el gozar del cuerpo.

« Ce qu'apporte le discours analytique, c'est ceci, qui était déjà amorcé dans la philosophie de l'être- *il y a jouissance de l'être*. (...) Et je ne vois pas en quoi c'est déchoir aux idéaux du matérialisme que de reconnaître la *raison de l'être de la signifiance dans la jouissance, la jouissance du corps*. »⁵⁴⁸

Aparece entonces en este punto que el sujeto (estructurado por el lenguaje) y el cuerpo (estructurado por la pulsión) comulgan en el registro de un goce que, aunque connatural a ambos, presenta cierta especificidad originaria en el caso del segundo. Siguiendo con la topología del cuerpo y del inconsciente a la que nos hemos referido

⁵⁴⁶ Lacan, *Íbidem* p. 168

⁵⁴⁷ Barthes, *Le plaisir du texte*, op.cit. p. 82

⁵⁴⁸ Lacan, *Encore*, op.cit. p. 91

distinguiremos, como correlato al *être de la signifiçance* y al *être la jouissance*, entre un *sentido del goce* y un *gocce sentido* de cuya interacción va a depender todo lo decible y lo indecible en el ser hablante y sexuado, y en consecuencia, la viabilidad de todo discurso social con pretensiones hegemónicas.

7.2.1. *El sentido del goce o la trascendencia significativa*

La permeabilidad del *ello* pulsional al lenguaje, al Otro del significante, traduce la existencia de un goce semántico que tiene que ver con la posibilidad desvelada en la cura analítica de narrar la libido (o lo que es lo mismo, de narrar una parte del sentido del deseo) trabada en el inconsciente. Precisamente, la principal ilustración de la aleación del significante con la pulsión no es otra que el deseo, motor del cuerpo y vehículo elemental de la sexualidad. “La libido c’est la presence, effective, comme telle, du désir”⁵⁴⁹. Deseo que como hemos mostrado en un capítulo anterior está marcado por la irrelevancia de su objeto y su búsqueda de reconocimiento, esto es, por la persecución de un significante que, al nombrarlo, reconozca al sujeto que lo sostiene. Podemos pues hablar aquí de un goce que tiene que ver con el sentido, auspiciado por el significante, y que es propio de un deseo inconsciente vehiculado en el decir dirigido al Otro. El ser en falta designado por Lacan es el soporte del sujeto deseante en tanto que perseguidor de un sentido que le ha sido usurpado por el significante, un sentido que como hemos matizado tiene que ver no sólo con el significado, sino con un cierto sentir del cuerpo. La falta del ser del significante es entonces una falta radical de *jouis-sense* que involucra al cuerpo y que el primero intenta recuperar en su acecho de *ser sentido*. Aquí se sitúa la pertinencia de la significancia como atributo del ser en la medida en que en un cierto *sentir el sentido* se presenta como fin pretendido por el sujeto del inconsciente que, a la vez, es sujeto de un cuerpo pulsional movilizado por la re-presentación de un goce extraviado e irrecuperable. Ese *telos* fundamental del ser de la significancia se realiza además en la liberación de un sentido retenido en el cuerpo que “habla” y “escribe” sobre su piel a través de sus síntomas, verdaderos criptogramas del inconsciente pulsional que muestran ese producto amalgamado de goce-significante del que el sujeto nada sabe

⁵⁴⁹ Lacan, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op.cit. p. 171

hasta su desciframiento. *La où ça parle, ça jouit, et ça sait rien*⁵⁵⁰, dirá Lacan en *Encore*.

En cualquier caso, el significante se muestra como elemento esencial en la comprensión del goce puesto que es por el Otro y el en Otro del lenguaje que el sujeto puede aspirar a su recuperación y desvelamiento. Más aún, a partir del momento en el que Lacan hace del gozar del sujeto un plus-de-gozar aparejado en el *objeto a*, el significante se convierte en el requisito mismo del goce, en su canal de materialización.

« Je dirais que le signifiant se situe au niveau de la substance jouissante. (...) Le signifiant c'est la cause de la jouissance. Sans le signifiant comment même aborder cette partie du corps. Comment, sans le signifiant, centrer ce quelque chose qui, de la jouissance, est la *cause matérielle* ? (..) Le signifiant est ce qui fait halte à la jouissance. »⁵⁵¹

Para poder entender esta valoración del significante como *causa material* de un goce concebido como *parte del cuerpo* hay que hacer una aclaración. Para Lacan el goce del ser debe pensarse, por su existencia discursiva, como un plus-de-goce, es decir, un suplemento que responde a su estructura de grieta resultado de su constitución lingüística. Como apuntamos en el capítulo sobre el deseo, Lacan despeja cómo el orden simbólico mantiene con el sujeto hablante una relación paradójica: al tiempo que hurta al cuerpo del individuo una *jouissance* original (gocce-sentido) y organiza la subjetividad alrededor de su falta, el significante se ofrece también como mecanismo de sutura o compensación a través de un coágulo artificial de goce y sentido (plus-de-goce) que Lacan presentifica en el denominado *objet petit a*. Este objeto particular, inserto en el universo simbólico, se postula como el auténtico *partenaire* del sujeto en su búsqueda de consistencia significativa (la respuesta a la pregunta esencial del ser por su sentido, su reconocimiento, y que le otorga lo que Bataille llamó su carácter suplicante). De ahí que Lacan confiera al *objeto a* el estatuto ilusorio para el sujeto de *sopORTE del ser*.⁵⁵² Dicho de otro modo: para la teoría lacaniana -lo que hemos llamado su *ontología trágica*- el sentido del ser hablante (*parlêtre*) depende de su

⁵⁵⁰ Lacan, *Encore*, op.cit. 133

⁵⁵¹ *Ibidem* p.34

⁵⁵² « En fin, le symbolique, à se diriger vers le réel, nous démontre la vraie nature de l'objet a. Si je l'ai tout à l'heure qualifié de semblant d'être, c'est parce qu'il semble nous donner le support de l'être ». *Ibidem* p.121

trámite inconsciente para poder *ser sentido*, un trámite que por su estructura original de grieta se impone como un perpetuo desplazamiento por el significante (en su capacidad de materializar el plus-de-goce) que afecta tanto al cuerpo como a la subjetividad en sus múltiples relaciones. El cuerpo del sujeto, sustrato de segregación de goce atravesado por la dinámica pulsional, es pues sometido por el lenguaje a una situación de déficit e insuficiencia que va a determinar de forma radical su modo particular de sentir(se) en el mundo. Y es que al depender para su satisfacción del registro significativo y por lo tanto de la relación con el Afuera del sujeto, podemos hablar aquí de una pulsión abocada a la socialización o a una ordenación que la enmarca en la realidad colectiva y en el discurso sociopolítico que la organiza (discurso del amo). Su aptitud a la significación, que traduce la disposición de una parte del cuerpo a la semantización -lo que podríamos llamar la *alienación discursiva del goce*- coloca pues a la pulsión y a la satisfacción inconsciente que la moviliza en una posición de sujeción con respecto a los parámetros que estructuran los vínculos en una sociedad, y por ello, hace del cuerpo un territorio susceptible de ser sojuzgado -marcado- por las estrategias discursivas de todo régimen de poder.

Que el discurso que instituye un determinado lazo social habita y penetra los cuerpos es algo que tanto Lacan como Foucault se encargaron de desarrollar en sus respectivas obras. Sin embargo, la particularidad del primero reside en mostrar cómo la captación y la sujeción del cuerpo de los hablantes pasa por la captación y la sujeción de su plus-de-gozar, es decir, pasa por un dispositivo discursivo que atrapa y “conjura” los canales de satisfacción inconscientes que definen a todo ser humano dotado de palabra y de cuerpo. El *sentido del goce* en el sujeto es así el objetivo prioritario que un discurso organizador de vínculos sociales debe fijar para la constitución de una comunidad, lo que hace del cuerpo de los existentes la superficie a conquistar por los mecanismos de poder dominantes y subyacentes a toda práctica discursiva.

Con estas consideraciones se entiende cómo Lacan va a tratar la noción de discurso y de lazo social (términos que hará equivalentes) a partir de su concepto de goce (plus-de-goce) que define la corporalidad de los hablantes.

« En fin de compte, il n'y a que ça, le lien social. Je le désigne du terme de discours parce qu'il n'y a pas d'autre moyen de le désigner dès qu'on s'est aperçu que le lien social ne s'instaure que de s'ancrer dans la façon dont le

langage se situe et s'imprime, *se situe sur ce qui grouille*, à savoir l'être parlant. »⁵⁵³

Ce qui grouille, que podemos traducir por aquello que hierve o que bulle en el ser dotado de palabra, no es otra cosa que el cuerpo pulsional, un cuerpo que a la vez que moviliza su sentido a partir de la búsqueda de *jouissance*, se presenta disponible para su “marcación” por la lógica significante. De ahí que la articulación discursiva en Lacan sea pensada (en sus cuatro formas elementales recogidas en su teoría de los cuatro Discursos) como un mecanismo de institución de la sociabilidad a partir de una determinada organización del sentido del goce del sujeto (es decir, de su cuerpo involucrado en el decir y en el sentir lo que se dice), lo que en último término implica reconocer en la enseñanza del psicoanalista una cierta primacía del registro significante sobre el registro corporal en los destinos de la subjetividad consciente e inconsciente del *parlêtre*.

Desde este planteamiento y adelantando un poco la argumentación de nuestro siguiente epígrafe podemos señalar que la mecánica de la interpelación propia del discurso ideológico -teorizada especialmente por Althusser- debe pensarse no sólo a partir de la convocatoria de la conciencia y del comportamiento de un individuo devenido sujeto (*assujetti*), sino también y sobre todo a partir de la conjura de su cuerpo y del flujo inconsciente de pulsiones que lo recorren (de la *alienación del goce* de los cuerpos al discurso que instituye su sentido). Si el individuo es siempre sujeto en virtud de su interpelación ideológica, es decir, si la categoría de sujeto es constitutiva de la ideología y de los mecanismos de poder en tanto que aquéllos tienen como fin la constitución de individuos en sujetos⁵⁵⁴, también su cuerpo es ya siempre cuerpo político, pues en la medida en que su composición pulsional le aboca a una satisfacción que depende del Otro para realizarse, su constitución se integra igualmente en los efectos elementales de la representación ideológica articulada en un discurso.

La teoría lacaniana del *être de la jouissance* invita pues a pensar la sujeción resultante del proceso inconsciente de interpelación como un proceso significante en el que la posibilidad de la identidad y del reconocimiento mutuo de los sujetos sometidos viene

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 70

⁵⁵⁴ Ver Althusser, *Ideología y Aparatos ideológicos del estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974

dada por su inclinación subjetivo-corporal a la significación y por una *súplica* de sentido para su goce, un goce que por ser siempre el suplemento de algo perdido del cuerpo del hablante y una sustancia susceptible de materialidad significativa (plus-de-goce congregado en los *menús objet a*) va a determinar de modo fundamental el alcance de las estrategias discursivas del poder en su tarea de organizar la sociedad (el decir, el hacer y el sentir de los sujetos y los cuerpos que la habitan).

En el último periodo de su enseñanza y sin desmentir esta permeabilidad de la pulsión al sistema simbólico y su carácter de dependencia con el Otro del lenguaje (lo que favorece la afirmación del carácter vincular del ser derivado de su estructura significativa y de su cuerpo pulsional), Lacan termina por situar un resto propio a la pulsión que resiste a la *signifiantización*, esto es, un resto de goce que no se presta a ser sentido semánticamente por representar un sentir/gozar originario del cuerpo anterior al ser afectado por la lógica del significante. El inconsciente y cuerpo, postulados como campos semánticos de un sujeto fracturado pero susceptible de interpretación (de ser sentido), ofrecen su reverso en un inconsciente y un cuerpo *reales* que resisten a la significación y que, lejos de producir un goce basado en la relación, segregan una satisfacción “autista” que tiene al cuerpo y a su propio *afectarse* como sustrato prioritario de referencia.

7.2.2. *El goce sentido o “encore le corps”*

Lo paradójico de la relación del ser hablante con el significante es que al tiempo que este último se presenta como causa de su falta radical de goce y de su consiguiente estructura de grieta, se ofrece como el vehículo ilusorio de su restauración (plus-de-goce) para el sujeto del inconsciente. Si el goce pensado como parte sustancial del cuerpo del ser es considerado en el hablante a partir de una pérdida significativa, la pregunta por el momento previo a esa “sustracción” se hace ineludible, más aún cuando leemos en Lacan que la razón del ser de la significancia debe situarse en la *jouissance*, en su *ser goce del cuerpo*. Así, frente al goce hecho cuerpo en el plus-de-goce (*objet a*) se descubre un cuerpo de goce que prescinde de cualquier Otro para revertir sobre sí mismo. Previo al ser-lenguaje hallamos pues un ser-cuerpo cuyo goce inconsciente no vendrá determinado por el significante y la comunicación sino por una palabra previa a su estructuración léxica y gramatical que Lacan enmarca en un

nuevo neologismo de su teoría: la *lalangue*. Como explica Jacques-Alain Miller a partir del sexto paradigma del goce localizado en la última enseñanza de Lacan:

« Ce qu'il appelle *lalangue*, c'est la parole en tant que disjointe de la structure du langage, qui apparaît comme dérivée par rapport à cet exercice premier et séparé de la communication. »⁵⁵⁵

Esta palabra separada de la comunicación y por lo tanto ausente de cualquier relación dialógica segrega un goce particular que nada tiene que ver con la significación, sino con lo que Lacan denomina el parloteo vacío de sentido e individual del *blablabla*. Aparecen una satisfacción y un inconsciente que no dependen del sentido de la palabra articulada sino de *lo* sentido por el cuerpo del viviente, *jouissance real* entendida como residuo de la libido pulsional no significantizada y como algo que no puede ser representado por los canales del discurso pero que sin embargo pugna por su cuota de satisfacción en la economía corporal afectiva del ser hablante. El significante y el universo simbólico pierden en este último Lacan la primacía que había alcanzado a lo largo de su enseñanza en favor de una sustancia puramente afectiva del cuerpo e intolerable al decir del sujeto del inconsciente.

« L'inconscient est le témoignage d'un savoir en tant que pour une grande part il échappe à l'être parlant. Cet être donne l'occasion de s'apercevoir jusqu'où vont les effets de *lalangue*, par ceci qu'elle présente toutes sortes d'affects qui restent énigmatiques. Ces affects sont ce qui résulte de la présence de *lalangue* en tant que, de savoir, *elle articule des choses qui vont beaucoup plus loin que ce que l'être parlant supporte de savoir énoncé.* »⁵⁵⁶

Así, el cuerpo de afectos implicado en la *lalangue* es un cuerpo que no se dice sino que se experimenta, un cuerpo de *lo* sentido y no del sentido, habitado por lo que podríamos llamar pulsiones de una sola cara, movilizadas por un discurrir libidinal que nada sabe de su cauce representativo. Carne no cocinada por el lenguaje, ese cuerpo primitivo que hace al ser no habla a la conciencia ni se deja interpretar, no permite ser leído porque su sentir desborda el sentido, se escurre por los huecos de la estructura que organiza al lenguaje. Pero este cuerpo irreverente a la conciencia bulle y vibra al ritmo de los nervios y alrededor de sus zonas erógenas, (se) goza de su

⁵⁵⁵ Miller J.A., *Les six paradigmes de la jouissance*, en *La cause freudienne, Revue de psychanalyse* n. 43, 1999. p.7-29.

⁵⁵⁶ Lacan, *Encore*, op.cit. p.175. Subrayado nuestro.

sentir sin referencia y sin permiso, y en esa palpitación irreductible algo coincide y se realiza en la parte más recóndita y misteriosa del inconsciente. *L'inconscient c'est le corps*, termina insinuando Lacan, pero ese inconsciente no es aquel estructurado por el lenguaje creador de efectos de sentido (cuyo goce de-pendía pues del significante) sino un inconsciente real cuyo enigma recubre el palpito de la propia carne. *Le réel, dirai-je, c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient*⁵⁵⁷.

De nuevo en este punto la referencia a Artaud se nos hace ineludible, pues su escritura se desvela como un retrato preci(o)so de esa implicación real/imposible entre la carne y lo inconsciente: *mon inconscient tout entier me commande avec des impulsions qui viennent du fond de mes rages nerveuses et du tourbillonnement de mon sang*.⁵⁵⁸ Artaud, el solitario, el enemigo acérrimo de la conciencia y de la falsa identidad del yo (moi), se reivindica como cuerpo, como un *être corps*⁵⁵⁹ sin principio ni fin de cuya carne (Chair) emerge el trayecto nervioso del alma y del pensamiento.

"Il faut compter pour moi, avant tout, avec le *magnétisme incompréhensible de l'homme*, avec ce que, faute d'une expression plus perçante, je suis bien obligé d'appeler sa *force de vie*. Ces forces informulées qui m'assiègent, il faudra bien un jour que ma raison les accueille, qu'elles s'installent à la place de la haute pensée, ces forces qui en dehors ont la forme d'un cri. Il y a des cris intellectuels, des cris qui proviennent de la finesse des moelles. C'est cela, moi, que j'appelle la Chair. *Je ne sépare pas ma pensée de ma vie. Je refais à chacune des vibrations de ma langue tous les chemins de ma pensée dans ma chair*." ⁵⁶⁰

Si intentamos leer este fragmento de Artaud con una lente psicoanalítica (ejercicio que pensamos se ve justificado por la proximidad de los dos planteamientos con relación al tema que venimos tratando: las interacciones del sentido), ese magnetismo o fuerza de vida que en Artaud remite a una *concepción nerviosa de la existencia* -« la complétude du nerf, complétude qui tient toute la conscience, et les chemins occultes de l'esprit dans la chair⁵⁶¹ »-, esta concepción, decimos, resuena en la idea freudiana de la pulsión y en el discurrir inconsciente libidinal que reúne el cuerpo y el espíritu,

⁵⁵⁷ Lacan, *Encore*, op.cit. p.165

⁵⁵⁸ Artaud, *Fragments d'un journal d'enfer*, en *Oeuvres*, Quarto-Gallimard, op.cit. p. 176

⁵⁵⁹ "Mon esprit ne me parle pas. /Je n'ai pas de mental réfléchissant/ Je ne suis pas en grand concile avec les consciences, je suis seul./ Je n'ai pas de moi./ Je suis un être corps/Je ne regarde pas mes pensées au plafond./ Je n'interroge pas ma conscience." Artaud, *Lettres de Rodez* en *Oeuvre complètes*, vol. XVII, Gallimard, Paris, p. 286

⁵⁶⁰ Artaud, *Position de la chair*, en *Oeuvres*, op.cit p. 146 . Subrayado nuestro.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p.147

ese *missing link* remarcado por el fundador del psicoanálisis. Más aún, la fisiología del alma despejada por el poeta a partir de su teoría nerviosa⁵⁶² recuerda a una suerte de fisiología del inconsciente y a la teoría de la pulsión que ocupa el último periodo de la enseñanza lacaniana, aquella que termina por reconocer que “el sujeto del inconsciente no toca al alma más que a través del cuerpo, introduciendo el pensamiento”.⁵⁶³

Para Lacan, en el tramo final de su investigación, el sujeto del inconsciente es pues el sujeto del cuerpo, y si el ser del significante coincide con un ser de goce la extensión del sentido de este último excede sin embargo el alcance del primero. La subjetividad y las fronteras convencionales entre el cuerpo y la psique, lo decible y lo indecible, el saber y el no saber, son así desdibujadas en favor de un territorio que aúna lo sentido/gozado de la carne con un no sentido del inconsciente que resiste a todo espacio transferencial e intersubjetivo. Así, frente al carácter vincular del ser derivado de su estructura significativa y causante de una satisfacción semántica (promotora de un sentido del goce en pugna por el reconocimiento), encontramos en el último Lacan el concepto de una *Jouissance-Une* que resiste a la relación y que prescinde del Otro para referirse a la propia carne. Primacía del goce/inconsciente real sobre el goce/inconsciente simbólico, del cuerpo sobre el significante y del autismo sobre la comunicación que pone en evidencia una especie de bifrontismo de la pulsión y de su satisfacción: frente al sentido del goce vehiculado por el significante aparece un goce que traduce lo sentido *en y por* el cuerpo en su autorreferencialidad. Mientras el primero depende de la alteridad y por lo tanto es apto a su fijación por el discurso social, el segundo presenta un carácter solitario y resistente a toda forma de asociación común.

A partir de aquí pensamos que la existencia de ese goce real afectado y afectante del propio cuerpo puede servir para pensar un elemento consustancial a la modernidad y a los ideales modulados por el discurso político-económico que la define, a saber: la progresiva desafección de las formas de solidaridad y sentimiento comunitario paralelas al auge del egoísmo individualista y a la intensificación del sentido privado de la propiedad (empezando por la del propio cuerpo). Por ello, el psicoanálisis lacaniano y su desvelamiento último relativo al cuerpo ayuda a repensar los *impasses*

⁵⁶² "On peut physiologiquement réduire l'âme à un écheveau de vibrations". Artaud, en *Le théâtre et son double*, en *Oeuvres* op.cit. p. 585

⁵⁶³ Lacan, *Psicoanálisis Radiofonía & Televisión*, Anagrama, Buenos Aires, 1977, p. 88.

actuales del “vivir juntos”, reconociendo en ese Goce-Uno

« ce qui triomphe aujourd’hui dans le lien social, ce qu’on appelle, sans y penser davantage, l’individualisme moderne, et qui rend en effet problématique tout ce qui est rapport et communauté (...) Le point de départ trouvé dans la jouissance est le vrai fondement de ce qui apparaît comme l’extension, voire la démence, de l’individualisme contemporain⁵⁶⁴ ».

El Discurso Capitalista y su manera de organizar las formas de gozar contemporáneas traducen pues la astucia de un poder que ha sabido definir un régimen disciplinario de los cuerpos una vez auscultados los tramos de la subjetividad dependientes del sentido. La apuesta del psicoanálisis lacaniano por abordar la especificidad del ser humano a partir de sus atributos de significancia y de goce (en sus respectivos calados inconscientes) abre pues un nuevo horizonte en el estudio de las formaciones de poder y en la crítica arqueológica de los discursos que las instituyen. El sentido de la existencia comunitaria pasará entonces por descubrir las argucias y acrobacias semánticas que las prácticas discursivas imponen en el sentir/gozar de los sujetos y en la manera de tramitar sus *faltas*.

Creemos que el puente tantas veces cuestionado entre el psicoanálisis y la política encuentra su verdadero soporte en ese saber-hacer con el goce que Lacan desveló como tarea propia del discurso psicoanalítico, un saber-hacer que en el caso del discurso político pasará por una tendencia a la totalización y la objetivación del sentido que define al cuerpo y a la subjetividad.

7.3. El sentido de la comunidad

Porque el ser humano habla y tiene un cuerpo es capaz de *ser sentido*. A partir de lo esbozado hasta el momento podemos afirmar que el inconsciente y el cuerpo deben ser pensados, a la vez, como campos semánticos y como campos de goce que cohabitan en una especie de tensión muchas veces ajena a la conciencia del sujeto. Ambos territorio son postulados por Lacan como efectos del significante articulado en un discurso⁵⁶⁵. Habitando la realidad orgánica del individuo, el universo simbólico

⁵⁶⁴ Miller J.A., *Les six paradigmes de la jouissance*, op. cit. p.26

⁵⁶⁵ “Le signifiant comme tel ne se réfère à rien si ce n’est à un discours, c’est-à-dire à un mode de fonctionnement, à une utilisation du langage comme lien (...) lien entre ceux qui parlent”. Lacan, *Encore*, op.cit. p. 41

logra definir los parámetros de la realidad subjetiva inconsciente y asegurar así su incorporación a la vida social lingüísticamente organizada. Por esto podemos decir, siguiendo la doctrina lacaniana, que el discurso (aquello que según el psicoanalista funda y define *toda realidad*) produce inconsciente a la vez que produce cuerpo, y que ambos terrenos del ser-sentido (signifiante y jouissance) trascienden el mero registro individual para verse dotados de componentes históricos y colectivos, los mismos que conforman al lenguaje que los estructura.

Lo importante de este planteamiento es la dinámica particular por la que una práctica discursiva penetra y configura socialmente lo que podemos denominar las medidas o *determinaciones* ontológicas del existente (sentido y satisfacción), dinámica que debe entenderse a partir de la lógica significativa despejada por Lacan y, por lo tanto, a través de su efecto vincular y de su carácter imperativo.

« Tout dimension de l'être se produit dans le courant du discours du maître, de celui qui, proférant le signifiant, en attend ce qui est un de ses effets de lien à ne pas négliger, qui tient à ceci que le signifiant commande. Le signifiant est d'abord impératif. »⁵⁶⁶

Lo que Lacan quiere destacar aquí es que por contar con una estructura naturalmente lingüística, el ser hablante aparece desde su misma emergencia como ser dependiente de un poder legislativo que ejerce una dirección inconsciente en la configuración de su cuerpo y de su psiquismo, y que, por ello, una posición inevitable de obediencia se despeja como constitutiva del individuo (Lacan se vale de la homofonía entre *m'être* y *maître* para ilustrar ese vínculo fundador entre el ser y el significante imperativo y que coincide, además, con la institución misma del sujeto del inconsciente⁵⁶⁷). *Parce que le langage existe, vous obéissez*⁵⁶⁸, afirma categóricamente Lacan en su *Discurso de Roma*. Poder y obediencia se descubren pues como dos dimensiones inmanentes al sujeto y al discurso que organiza su vida de relación⁵⁶⁹, un discurso concebido por el

⁵⁶⁶ Lacan, *Encore*, op.cit. p.43

⁵⁶⁷ « Ce discours de l'inconscient, il répond à quelque chose qui tient à l'institution du discours du maître lui-même. C'est cela qui s'appelle l'inconscient. » *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991. p.104

⁵⁶⁸ «S'il ne vous saute pas aux yeux tout-de-suite, à la première appréhension, que s'il n'y avait pas de langage, il n'y aurait pas de maître, que le maître ne se donne jamais par force ou simplement parce qu'il commande, et que comme le langage existe, vous obéissez. Et même que ça vous rend malades, que ça ne continue pas comme ça.». Lacan, en « Du discours psychanalytique » en <http://espace.freud.pagespro-orange.fr/topos/psych/psysem/italie.htm>

⁵⁶⁹ Barthes, cuya posición se sitúa en esta línea de pensamiento que reconoce al lenguaje como dispositivo naturalmente implicado en una relación de sometimiento, es todavía más radical: "Par sa structure même, la langue implique une relation fatale d'aliénation. Parler, et à plus forte raison discourir, ce n'est pas communiquer, comme on le répète trop souvent, c'est assujettir : toute langue est une réaction généralisée. (...) La langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire, ni progressiste ; elle est tout simplement : fasciste, car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est obliger à dire. Dès qu'elle

psicoanalista francés como una utilización específica del lenguaje y de su efecto vincular entre los hablantes y que va a depender de las distintas relaciones ejercidas sobre la variable signifiante y la variable de satisfacción sobre las cuales se construye la existencia social.

Dichas relaciones discursivas deben pues entenderse como unas relaciones de poder y sometimiento cuya área de influencia va a ser definitiva tanto en la distribución de los espacios públicos de enunciación como en la tramitación de los procesos de subjetivación individual de los enunciados colectivos (que tienen que ver con lo que generalmente se entiende como *sentido común*). Es decir, el carácter imperativo naturalmente implicado en la economía discursiva va a delimitar las distintas posiciones y atribuciones de sentido que definen a una comunidad de hablantes, esto es, *quién* puede decir el sentido y *cómo* se debe sentir lo dicho. Desde luego, ello supone una afinidad esencial entre la constitución del terreno sociopolítico y la configuración del terreno subjetivo, una afinidad que viene alicatada por el carácter transindividual e histórico del lenguaje que organiza la realidad y que ya Marx se encargó de señalar al mostrar cómo las condiciones materiales de la existencia social (el lenguaje es sin duda una de ellas, o más concretamente, la condición que produce el resto de las condiciones) determinan la subjetividad consciente de los individuos. Así, defender que la conciencia del sujeto es ante todo una conciencia socialmente modulada, como Marx y Nietzsche argumentaron, implica reconocer que aquélla y el lenguaje sobre el que se edifica lo social son terrenos independientes de la decisión individual⁵⁷⁰ que transcriben o representan las relaciones de poder dominantes (económicas, religiosas) en el espacio societario. Por ello puede decirse, siguiendo la tesis de Foucault, que el lenguaje organizado en un discurso (no existe lenguaje con eficacia social que no sea concretizado en una práctica discursiva) funciona como una

est proférée, fût-ce dans l'intimité la plus profonde du sujet, la langue entre au service d'un pouvoir. ». Barthes, *Leçon*, op.cit. p.13-14

⁵⁷⁰ En el primer capítulo de *La ideología alemana* leemos que: “El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de relación con los demás hombres [xvi]. Donde existe una actitud, existe para mí, pues el animal no tiene «actitud» ante nada ni, en general, podemos decir que tenga «actitud» alguna. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos”. <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/2.htm> Y así se expresa Nietzsche en *La Gaya Ciencia*: “Mi opinión es, como se ve, que la conciencia no forma parte en realidad del ser individual del hombre, sino de aquello que corresponde en él a la comunidad, al rebaño, y que, por tanto, sólo se ha desarrollado sutilmente en aquello que guarda relación de utilidad para la comunidad y el rebaño, de donde sigue que cada uno de nosotros, a pesar de su deseo de comprenderse a sí mismo todo lo individualmente posible, a pesar de su afán de conocerse a sí mismo, no adquirirá jamás conciencia más que de aquello que no es individual en él, de aquello que sirve de medio (...) La naturaleza de la conciencia animal hace que el mundo de que podamos tener conciencia no sea más que un mundo superficial de signos, un mundo generalizado y vulgarizado y que todo cuando se torna consciente se vuelva al mismo tiempo vulgar, endeble, relativamente torpe y que pase a ser generalización, signo, marca de rebaño.” Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, ed. Alba, 1998, p. 247

suerte de *a priori histórico* del sujeto, hecho que resulta fundamental para desterrar la idea moderna de una subjetividad dueña de su palabra y de su pensamiento e instalar en su lugar a un sujeto postulado como efecto de un discurso (articulado a partir de relaciones de poder-obediencia) que va a determinar su manera de pensar, actuar y sentir (se) en el mundo. De aquí la insistencia del filósofo francés en la necesidad de «reconnaître dans les différentes formes de la subjectivité parlante des effets propres au champ énonciatif (il ne faut plus situer les énoncés par rapport à une subjectivité souveraine)»⁵⁷¹. Lacan va a subrayar también a lo largo de su enseñanza esa posición derivada del sujeto con respecto al sistema simbólico que estructura la realidad social, aunque la suya será una aportación centrada en develar cómo esa dependencia radical del Otro del lenguaje incide de manera profunda en el registro inconsciente del individuo y de la colectividad (determinando, además de su sentido, sus formas de goce).

Desde estas consideraciones, la tentativa por desmontar los mecanismos que contribuyen a la sujeción de una subjetividad naturalmente abocada a la convivencia social pasará por sondear el modo en que funciona la lengua del poder (ilustrada especialmente en el discurso del amo en Lacan), es decir, de qué manera la gramática y el vocabulario que conforman el andamiaje de todo dispositivo discursivo de dominación logran determinar la gramática y el vocabulario de (lo) sentido en el sujeto del inconsciente. Como veremos a continuación, esta disección de la lengua del poder va a mostrar la estrecha complicidad entre las prácticas de sentido colectivas y los procesos discursivos elaborados y sostenidos por aquellos que ocupan la posición de representantes de la sociedad, esto es, aquellos encargados de institucionalizar el sentido y normalizar los cuerpos.

7.3.1. El poder de la lengua y la lengua del poder

Para intentar entender bajo la óptica de lo inconsciente cómo funciona la lengua del poder hay que primero intentar comprender en qué consiste el poder de la lengua en el seno del espacio político. El alcance de la cuestión puede vislumbrarse a partir de dos de los elementos centrales que han protagonizado hasta el momento el hilo de nuestra

⁵⁷¹ Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit. p. 168

argumentación, a saber, las pulsiones deseantes que movilizan la subjetividad y la voluntad de dominio que caracteriza a la existencia en su vertiente individual y social. Así, puede decirse que el poder de la lengua viene dado por su directa implicación en el registro deseante del sujeto (que involucra al propio cuerpo) y por su estrecha participación en la definición de los parámetros de asignación y distribución de sentido que constituyen la realidad social, y que, como hemos visto, dependen de relaciones de poder y sometimiento. Foucault, en su *leçon* inaugural del *Collège de France* en 1970, comenta este aspecto de la siguiente manera:

« Le discours, en apparence, a beau être bien peu de chose, les interdits qui le frappent révèlent très tôt, très vite, son lien avec le désir et avec le pouvoir. Et à cela quoi d'étonnant : puisque le discours -la psychanalyse nous l'a montré -, ce n'est pas simplement ce qui manifeste (ou cache) le désir; c'est aussi ce qui est *l'objet du désir*; et puisque -cela, l'histoire ne cesse de nous l'enseigner - le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, *ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer.* »⁵⁷²

Vehículo por el cual circula el deseo y el poder, el discurso es a la vez objeto prioritario de ambos, esto es, el punto de mira del deseo (en su búsqueda de reconocimiento) y el presupuesto de toda pretensión hegemónica del poder (en su afán de dominación). Más aún, la fuerza y la eficacia de un discurso -su *poder hacer* y su *poder ser* sentido- se explica por el hecho de que su misma trama está construida sobre una tensión permanente entre hilos de deseo e hilos de poder entretejidos de manera inconsciente y transindividual, es decir, histórica, de ahí que la lucha por su apropiación implique el ejercicio perpetuo de confección de esos hilos en tensión de acuerdo con los cuales una realidad sociopolítica halla su definición.

Esta definición se aproxima en el vocabulario lacaniano al concepto de *lazo social*, término que en su doctrina debe ser entendido como el resultado de una determinada relación entre la lengua articulada en un discurso -apuntalada por un significante amo- y el cuerpo de goce de los hablantes. De ahí que leamos en *L'Étourdit*: « où je situe qu'il y a (...) du discours : et je le situe du lien social à quoi se soumettent les corps qui ce discours, habitent »⁵⁷³.

⁵⁷² Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 10-11

⁵⁷³ Lacan, *L'étourdit*, Scilicet, n° 4, 1973, p. 5-52.

De este comentario pueden extraerse dos cuestiones fundamentales :

1- La relación entre la realidad discursiva y la realidad orgánica que funda el vínculo social implica un desnivel que coloca a esta última en una posición de sometimiento con respecto a la primera (que le antecede en el tiempo y contiene los trazos semánticos de su emergencia y de su evolución histórica).

2- Si, como hemos apuntado, el poder de un discurso se mide por su facultad de *hacer* y de *ser* sentido, la condición de su éxito social -de configurar lazo social- dependerá de su capacidad para interpelar colectivamente y de un modo *práctico* la forma de sentir de los individuos (un sentir que involucra tanto a la conciencia como al cuerpo pulsional).

Desde luego la posibilidad para un discurso de imponerse como lazo social no queda restringida al momento actual de su enunciación (enmarcada en unas condiciones sociales y, sobre todo, materiales específicas) ni al consentimiento presente de los hablantes de acatar y practicar la definición del sentido por aquél establecido. Pierre Bourdieu ha mostrado cómo el poder de la lengua de la que se sirve toda lengua hegemónica encuentra su principal herramienta en esa tendencia a la *practicidad del sentido* a la que no estamos refiriendo y a partir de la cual se ordenan el cuerpo y la subjetividad de los individuos que coexisten en una sociedad. La figura que organiza e implementa esa economía práctica de la lengua (tanto como la economía *de* las prácticas sociales que dependen de aquélla) es el *habitus*, conjunto de principios y esquemas generadores de prácticas de sentido (que incluyen a la percepción, al pensamiento y a la acción) que trascienden las condiciones histórico-sociales de su emergencia para continuar actuando en el presente por fuera de los propósitos conscientes de los sujetos. El *habitus* refleja

“la historia incorporada, naturalizada y de ese modo olvidada en cuanto tal, (el *habitus*) es la presencia actuante de todo el pasado del cual es el producto; es lo que confiere a las prácticas su independencia relativa con referencia a las determinaciones exteriores del presente inmediato (...) Espontaneidad sin conciencia ni voluntad, el *habitus* no se opone menos a la necesidad mecánica que a la libertad reflexiva.”⁵⁷⁴

⁵⁷⁴ Bourdieu, P. *El sentido práctico*, ed. Siglo XXI, Madrid, 2008. p. 92

El *habitus* como sentido práctico invoca así al capital acumulado de sentido que una sociedad ha ido cultivando a lo largo de su historia institucional y colectiva, es decir, a través de las diversas prácticas que los discursos dominantes han ido imponiendo en el tejido social y que las subjetividades que lo habitan han ido incorporando y objetivando con el curso del tiempo. Esta situación denota, como Bourdieu se encarga de señalar, una disposición del lenguaje y de los cuerpos⁵⁷⁵ a funcionar como almacenes de sentido capaces de actualizar su practicidad independientemente de las condiciones materiales de existencia (necesidad) y de la voluntad consciente de los individuos (libertad), hecho que traduce la importancia de los mecanismos inconscientes en la institución y normalización del sentido (de lo) común en el espacio social.

Este planteamiento es sin duda heredero de la concepción freudiana del *superyó* y de la insistencia del psicoanalista en reconocer, más allá de los motivos económicos, la importancia de este mecanismo psíquico y de las mociones pulsionales que él convoca en la conducta de los hombres dentro de la sociedad. Así, Freud escribe:

“Entrevén ustedes qué importante ayuda para comprender la conducta de los seres humanos y acaso indicaciones prácticas para la educación, se obtienen de la consideración del *superyó*. Es probable que las concepciones de la historia llamadas materialistas pequen por subestimar este factor. Lo despachan señalando que las ideologías de los hombres no son más que un resultado y una superestructura de sus relaciones económicas actuales. Eso es verdad pero probablemente no sea toda la verdad. La humanidad nunca vive por completo en el presente; en las ideologías del *superyó* perviven el pasado, la tradición de la raza y del pueblo, que sólo poco a poco ceden a los influjos del presente, a los nuevos cambios; y en tanto ese pasado opera a través del *superyó*, desempeña en la vida humana un papel poderoso, independientemente de las relaciones económicas.”⁵⁷⁶

⁵⁷⁵ Bourdieu no deja de enfatizar a lo largo del texto mencionado la especial predisposición del cuerpo a dejarse hacer por la *magia preformativa de lo social*. “Se podría decir, deformando la frase de Proust, que las piernas, los brazos están llenos de imperativos adormecidos. Y uno no terminaría nunca de enumerar los valores hechos cuerpo por la transustanciación operada por la clandestina persuasión de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política, a través de mandatos tan insignificantes como “estate derecho” o “no sostengas el cuchillo con la mano izquierda” y de inscribir en los detalles en apariencia más insignificantes del vestir, de la compostura o de las maneras corporales y verbales los principios fundamentales de la arbitrariedad cultural, situados así fuera de la influencia de la conciencia y de la explicitación”. Op.cit. p.112

⁵⁷⁶ Freud, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. op.cit. p.62

Con lo que venimos diciendo parece claro que no puede entenderse la objetivación del sentido en la historia de una comunidad política, ni esa suerte de ley interior que refleja la actuación de todo el pasado en el presente, sin observar la íntima relación del *superyó* (o del *habitus* de Bourdieu) con la lengua articulada en un discurso, relación que permite situar como resorte fundamental del poder el componente de superyoización inherente al lenguaje⁵⁷⁷ y la influencia inconsciente que éste ejerce en la configuración de toda subjetividad colectiva⁵⁷⁸.

Por esto el autor de *El sentido práctico* afirma, en una clara resonancia con los presupuestos psicoanalíticos, que “la comunicación de las conciencias supone la comunidad de las inconsciencias⁵⁷⁹”, lo que implica a su vez reconocer que la objetivación del discurso de la que se sirve todo régimen de poder (discurso del amo) para definir los parámetros del lazo social y favorecer la comunicación compromete de una manera esencial al cuerpo de los hablantes y al circuito pulsional que lo recorre.

7.3.2. *El cuerpo del discurso*

Acabamos de señalar que el *superyó* de la lengua es uno de los mecanismos principales que permiten asegurar una determinada *práctica del sentido* en el marco de una comunidad de hablantes. La espesura inconsciente e imperativa de todo discurso hegemónico descubre así su conexión con los registros más íntimos de un sujeto, aquellos que coinciden con lo que hemos denominado las medidas o determinaciones ontológicas del existente y que traducen una especial correlación entre el cuerpo y el psiquismo. El sentido y la satisfacción se revelan como los dispositivos sobre los que opera todo discurso totalizador para demarcar una forma concreta de lazo social, de ahí que a la practicidad del primero señalada por Bourdieu

⁵⁷⁷ Markos Zafiropoulos apunta en este sentido que uno de los elementos centrales del *retorno a Freud* de Lacan pasa precisamente por una nueva concepción del estatuto simbólico del *superyó* elaborada a partir de las influencias de la antropología estructural en el pensamiento del francés: “Ce qui change dans le retour à Freud de Lacan, c’est qu’il mobilise maintenant la fonction symbolique à un stade très précoce de la structuration subjective, et qu’il donne au surmoi un statut symbolique trouvant ses racines dans l’échange symbolique ayant même précédé la naissance du sujet. Le surmoi comme fonction symbolique vient maintenant de l’Autre de la culture; c’est une formation symbolique ou ce qui revient au même, c’est une formation de langage.” Zafiropoulos, M., *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*, Paris, PUF, 2003, p. 87

⁵⁷⁸ También Foucault reconoce la existencia de estos procedimientos internos de control o superyoización del discurso en lo que el filósofo llama la *policía discursiva*: “Procédures internes, puisque ce sont les discours eux-mêmes qui exercent leur propre contrôle; procédures qui jouent plutôt à titre de principes de classification, d’ordonnement, de distribution, comme s’il s’agissait cette fois de maîtriser une autre dimension du discours: celle de l’événement et du hasard. (...) Il se peut toujours qu’on dise le vrai dans l’espace d’une extériorité sauvage; mais on n’est dans le vrai qu’en obéissant aux règles d’une «policie» discursive qu’on doit réactiver en chacun de ses discours. La discipline est un principe de contrôle de la production du discours. Elle lui fixe des limites par le jeu d’une identité qui a la forme d’une réactualisation permanente des règles. Foucault, en *L’ordre du discours*, op.cit. p. 23-27

⁵⁷⁹ Bourdieu, op.cit. p. 95

podamos añadir, siguiendo la apuesta teórica de Lacan, la *practicidad del goce* como objetivo primario de todo discurso dominante.

Ya hemos mencionado cómo en Lacan el discurso que organiza una forma específica de vínculo social (discurso del amo) es correlativo a una determinada interacción entre una variable significativa y una variable de satisfacción. No hay que olvidar que los años en los que el psicoanalista trabaja con mayor dedicación estos temas (fin de los años 60 y principios de los 70) coinciden con un momento en el que los enormes costes psíquicos y sociales de la libre economía de mercado comienzan a mostrarse sin complejos en el tejido subjetivo de los individuos y de la comunidad. En este contexto, Lacan termina por situar lo que llamará Discurso Capitalista como culminación y paroxismo del discurso del amo sobre el que se erige toda sociedad⁵⁸⁰. El especial tratamiento que ese discurso hace con respecto a las variables de sentido y satisfacción permite mostrar, en *carne viva*, los mecanismos a través de los cuales el sujeto del inconsciente ve alienado su sentido en las objetivaciones organizadas por el discurso, siendo precisamente la instrumentalización del plus-de-goce la pieza central de todo el engranaje.

Así, leemos en *Encore*:

« Quelque chose a changé dans le discours du maître à partir d'un certain moment de l'histoire. (...) le point important est qu'à partir d'un certain jour, le plus de jouir se compte, se comptabilise, se totalise. Là commence ce qu'on appelle accumulation du capital. »⁵⁸¹

Lo específico del Discurso Capitalista como variante del Discurso del Amo es que para totalizar el sentido que define la realidad de una sociedad (esto es, para fijar sin fisuras el sentido práctico de lo que se percibe, de lo que se piensa y de lo que se actúa) aspira a totalizar sus modos de gozar a través del inventario de objetos de consumo en permanente actualización que el mercado ofrece a la satisfacción de los sujetos. La practicidad del goce orquestada por el significativo amo que articula el discurso contemporáneo -significante encarnado por el Capital que apuntala el tejido de la significación- opera pues a partir de la homogeneización del sentido y de lo sentido en los cuerpos, de la demarcación de cómo éstos deben y pueden sentir (se) con respecto a las cosas y con respecto a los otros cuerpos con los que coexiste en

⁵⁸⁰ Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991. p.146

⁵⁸¹ Lacan, *Encore*, op.cit. p. 207

comunidad. La propensión a la acumulación que define al sistema económico-político del capitalismo requiere, pues, de lo que en alguna ocasión Lacan llamará la “industrialización del deseo” y la consiguiente normalización de los cuerpos, es decir, una organización y una regulación discursiva del goce que aseguren la vida social.

El disfrute del cuerpo, que de derecho se ha convertido en deber por obra y gracia de la propaganda avalada por discurso económico-científico, es el reverso engañoso de lo que los teóricos marxistas llamaron la *fetichización de la existencia*, fenómeno que no puede entenderse sin ese componente de plus-de-goce que captura al cuerpo pulsional de los sujetos y los aliena a promesas de satisfacción *prêt-à-porter* sin aparentes costes de oportunidad para la tan ansiada felicidad democrática. Lacan teoriza la implementación de esa “mercantilización del existir” a partir de la conexión que los sujetos establecen con ese representante del goce que es el *objeto a*, una conexión que en el Discurso Capitalista postulado por el francés se construye a partir del rechazo de toda fractura e inconsistencia del existir del hablante (rechazo a la castración operada por el mismo lenguaje) y de un interés por aplicar operaciones universalizantes del sentido de lo vivido, esto es, de imponer un ritmo único y homogéneo al sentir de la “subjetividad orgánica” que caracteriza al ser del lenguaje.

La lengua del poder capitalista encara pues la división estructural del sujeto del inconsciente (tanto como la división inherente al espacio político comunitario) por medio de una economía discursiva que transforma toda imposibilidad en impotencia y que aliena el discurrir de los cuerpos a una única versión de la satisfacción (lo que anteriormente llamamos la alienación discursiva del sentido del goce), limitando en aquéllos cualquier atisbo de experiencia singular del sentir (se) en el mundo y restringiendo al máximo la posibilidad de goces alternativos resistentes a la normalización impuesta por la lógica del capital.

Para Lacan, el poder de lengua actualizado en el Discurso Capitalista ya no se ejerce por la vía explícita del sometimiento represivo de los cuerpos (como, por ejemplo, exponía Foucault en *Vigilar y Castigar*, donde el individuo se representaba como mero efecto de superficie en cuyo cuerpo se inscribía toda una tecnología de dominación), sino a través de un imperativo inconsciente de satisfacción inscrito en el decir y en el sentir cotidiano de los individuos. El superyó lacaniano que caracteriza a la subjetividad definida por el capitalismo (marcada por la lógica de la repetición que grita al inconsciente del sujeto: ¡Goza!) se erige así como el elemento principal que

vehicula el discurso *enclítico* contemporáneo -aquel que, según Barthes, se produce y se reproduce bajo la protección del poder-, haciendo así del goce el estereotipo político dominante bajo cuyo influjo intenta soterrarse la lengua y el ritmo particular a la singularidad de cada sujeto (lo que de nuevo Barthes denominaba el *idiotismo* del discurso y la *ideorritmia* en una comunidad).

La aparente “comunidad de los satisfechos” resultante de todo lo anterior se muestra, sin embargo, marcada por una nueva versión del malestar en la cultura definida por lo que tempranamente Lacan llamará una la “forma concentracionaria del lazo social”⁵⁸², un modelo de relación discursiva que traduce el vaciamiento de los tradicionales patrones de identificación colectiva por un llenado de ilusiones de goce autista y segregacionista encarnadas por el libre sistema de mercado. Interpelando al sujeto a través de su plus-de-goce y reduciéndolo por tanto a un mero cuerpo aislado (política y económicamente subsumido en su propia satisfacción pulsional), el Discurso Capitalista favorece la *demencia del individualismo moderno* señalada Jacques-Alain Miller y entrapa la posibilidad de cuestionar las distribuciones y asignaciones de sentido incorporadas inconscientemente por los individuos. La lógica del “para todos” responsable de la producción de subjetividades en masa y el afán de dar una definición sin resto a la realidad abanderada por el signifiante amo del Capital (que rechaza así la imposibilidad de una representación definitiva del sujeto y del espacio político), hacen que ese registro de la intimidad del que nos hemos hecho eco al comienzo de nuestro capítulo, esto es, de aquel espacio que traduce el *plus de sentido de la lengua* y el *plus de lo sentido por el cuerpo* singular del hablante; esa lógica discursiva del capitalismo contemporáneo, decimos, hace que ese lugar íntimo del ser quede oculto u olvidado por los efectos de las prácticas de sentido objetivantes impuestas por aquélla. Y como entonces señalaba José Luis Pardo, esto no sólo supone negar la doblez intrínseca a la lengua del humano (su significado público y su sentido íntimo) desde donde se sostiene su carácter de-pendiente (su inclinación esencial que coincide con la pregunta por el deseo inconsciente despejada por Lacan), sino que implica, esa tendencia a la totalización del discurso, el rechazo a todo *toque de distinción*⁵⁸³ del existente tanto como la negación de la inconsistencia y de la

⁵⁸² Lacan, J., *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* en *Ecrits*, Seuil, París, 1966, p. 99.

⁵⁸³ “Soy alguien porque me distingo a (y también de) mí mismo. Esta distinción es lo que me falta para ser idéntico a mí mismo, mi toque de distinción, la mínima inclinación por la que me diferencio de todo lo que no es alguien. Soy alguien porque no soy

inconstancia intrínsecas al ser de la lengua y a la lengua del ser, y, por lo tanto, la dimisión de lo más íntimo de la experiencia humana: la imposibilidad última para un sujeto de ser idéntico a sí mismo.

“Nada es más contrario a la identidad que la intimidad, porque la intimidad es lo que nos impide ser idénticos.(...) Tener intimidad es no poder identificarse con nada ni con nadie, y no poder ser identificado por nada ni por nadie, perturbar la identidad pública con el íntimo temblor de la falsificación o sentir la intimidad propia perturbada y avergonzada por la pretensión social de identidad.”⁵⁸⁴

La perturbación del sentido y de lo sentido de la imposibilidad del ser⁵⁸⁵ es pues la finalidad principal de un discurso que, como el del Capital, necesita obturar todo atisbo de tensión en el espacio social que pudiera poner en tela de juicio su carácter temporal y contingente. El cuerpo del discurso capitalista desvela entonces cómo la realidad pulsional inconsciente que caracteriza al ser humano se convierte en un elemento central en las estrategias de asignación y distribución de (lo) sentido en una comunidad y pone además de manifiesto cómo la posibilidad, para un régimen de poder, de imponer una definición al contenido de lo común en la vida de los hombres, supone un cuidadoso “saber hacer” y “saber negociar” con el goce de los individuos y con sus requerimientos inconscientes derivados de su existencia en falta.

En definitiva, la faceta *comercial* de la política reforzada por el Discurso Capitalista (aspecto denunciado por Lacan desde el comienzo de su enseñanza⁵⁸⁶) muestra cómo el sujeto del inconsciente y el cuerpo pulsional que lo soporta constituyen el fundamento mismo del sujeto social y del cuerpo político que define a una comunidad. Tal relación, pensamos, legitima la apuesta de Freud de hacer intervenir

nadie. Lo que falsea mi verdad íntima e inconfesable no es, pues, lo que mina mi identidad: mi identidad se encuentra minada íntimamente, socavada desde el interior por mi intimidad; lo que falsea mi verdad íntima es, al contrario, todo lo que me obliga a aparentar identidad firme y estable, conducta recta y rígida, comportamiento inflexible, lo que falsea mi intimidad es toda impresión de solidez y fijeza como la que se exige en los documentos públicos que determinan mi personalidad civil o el las señas de mi identidad social. (...) Nada es más contrario a la identidad que la intimidad, porque la intimidad es lo que nos impide ser idénticos. Pardo, J.L., *La intimidad*, op.cit. p.49-51

⁵⁸⁴ *Ibidem*

⁵⁸⁵ Jorge Alemán comenta en estos términos ese “quiebre” a la imposibilidad ejecutado por el capitalismo: “la dignidad de la experiencia humana es encontrarse con la nada que nos interpela y nos remita a nuestro propio “poder ser”, encontrarse con lo imposible, encontrarse con esa sustracción, captar esa aporía de que el significante nunca nos representa, captar la imposibilidad que se juega en todos los lazos sociales. (...) Y eso es lo que verdaderamente el capitalismo nos arrebató. Y ése el principio de explotación mayor: arrebatarle al sujeto su derecho a ser nada, a experimentar las tensiones y diferencias que se dan en el juego recíproco entre el ser y la nada.” Alemán, J., *Lacan, la política en cuestión...*, Grama ediciones, Buenos Aires, 2010, p. 50-51

⁵⁸⁶ « Chacun sait que la politique consiste à négocier, et cette fois-ci, à la grosse, par paquets, les mêmes sujets dits citoyens, par centaines de mille ». Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 10

al psicoanálisis en la *plaza pública* y refuerza su pertinencia a partir de la noción lacaniana de discurso y de la centralidad que, a partir de él, el goce inconsciente ocupa en la definición de toda realidad relativa al vivir juntos de los hombres. De ahí la importancia de las palabras del psicoanalista: « L'intrusion dans le politique ne peut se faire qu'à reconnaître qu'il n'y a de discours, et pas seulement l'analytique, que de la jouissance»⁵⁸⁷ .

7.4. Corolario: contra-sentidos

A lo largo de este capítulo hemos mostrado cómo la teoría psicoanalítica descubre que la incautación de sentido del ser hablante -de su lengua y de su cuerpo- operada por los discursos de poder pasa por una estrategia que tiene al goce como protagonista. Sin embargo, Lacan subraya al final de su enseñanza que existe una parte del goce y del cuerpo pulsional no susceptibles de ser semantizados y que, por lo tanto, algo de la satisfacción inconsciente involucrada en el propio organismo resiste al tratamiento discursivo. Hay un goce real que hace oposición al lazo social y que pone en evidencia el fracaso de todo discurso por totalizar el sentido de una comunidad y por establecer una definición inmutable de la realidad. Como escribe Jorge Alemán,

“Donde hay cultura, parece que el pacto está mal construido. Está construido sin tener en cuenta la singularidad, por lo tanto el lazo social siempre implica un problema político. Existe un resto heterogéneo que no se puede reabsorber en el juego de lo simbólico.”⁵⁸⁸

Lo real lacaniano conceptualiza ese resto que a la vez que pone en cuestión la viabilidad del pacto social expone un cierto funcionar del cuerpo pulsional y de la propia lengua. La multiplicidad de voces que exceden a la palabra dicha de acuerdo con un significado socialmente pactado (normalizado e institucionalizado) da cuenta de eso que hemos llamado “el sistema nervioso de la lengua”, lo que con Pardo señalamos como su lado *íntimo*, aquel que falsea tanto la pretensión de representación del lenguaje con respecto al mundo de las cosas (significado natural y original de las palabras) como la aspiración a una identidad definitiva y sin fisuras para el ser hablante (sentido natural y consistente del ser del hombre). En ambos casos, los flujos inconscientes comprometidos en el cuerpo del humano parecen jugar un rol

⁵⁸⁷ Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991, p. 90

⁵⁸⁸ Alemán, J., *Lacan, la política en cuestión...*, op.cit. p. 49

fundamental, precisamente en ese aspecto de impermeabilidad a los dispositivos de semantización despejada por Lacan en el último tramo de su enseñanza y que hace valer el peso polisémico de la *lalangue* que opera como eco en lo más recóndito de cada ser hablante. Un lugar desde donde cada individuo siente el sentido de lo que dice y de lo vive, es decir, un territorio de intimidad en el que el ser se siente a sí mismo en virtud de la *carne de su lengua*, aquella de la cual dependen las medidas que van a determinar los cauces de su historia como sujeto (*sens* y *jouissance*).

Frente a la inercia del goce convocado por la lengua socialmente administrada y por el dispositivo superyoico que la moviliza (implementando una *practicidad del sentido* que lo hace homogéneo en los integrantes de una comunidad y que fija los parámetros de la identidad social) se opone entonces la lengua y el cuerpo libidinal de un sujeto encarado a lo intratable y sinsentido de su propio goce. Un sujeto a la *deriva*, como dirá Barthes:

« Il y a dérive chaque fois que le langage social, le sociolecte, me manque (...) La dérive advient chaque fois que je ne respecte pas le tout, et qu'à force de paraître emporté ici et là au gré des illusions, séductions et intimidations de langage, tel un bouchon sur la vague, je reste immobile, pivotant sur la jouissance intraitable qui me lie au texte (au monde). »⁵⁸⁹

Este *derivar* del sentido y de lo sentido en el sujeto tiene todo que ver con en el cuerpo de afectos *que no se dice*, cuerpo “crudo” no condimentado por el lenguaje articulado y que se engarza a un inconsciente que hace eco a la vibración de la carne, el cuerpo que “el loco”, “el alienado” o “el desviado” ocupa en claro desafío a la sociedad. Personajes como Artaud o Nietzsche, entre otros, reflejan justamente cómo “la locura no es un déficit original o una patología, sino un modo original de habitar la lengua”⁵⁹⁰.

El encuentro entre la locura y la literatura es quizá la ilustración más acabada de ese modo original y derivado de habitar la lengua que es a la vez correlativo a un modo original de habitar el mundo y habitar (se) el cuerpo, y, por lo tanto, uno de los terrenos más prolíficos en la oposición a las estrategias de homogeneización y de

⁵⁸⁹ Barthes, *Le plaisir du texte*, op.cit. p.28

⁵⁹⁰ Alemán, J., *Lacan, la política en cuestión...*, op.cit. p.28

sujeción -de *intimidación de la intimidad*- operadas por el lenguaje discursivo. La literatura funciona como un combate contra la lengua desde el interior de la lengua y reconoce, en definitiva, el potencial de libertad y resistencia intrínseco a la propia práctica de la escritura.

« Le langage est un immense halo d'implications, d'effets, de retentissements, de tours, de retours, de redans ; elle (l'écriture) assume de faire entendre un sujet à la fois insistant et irrepérable, inconnu et cependant reconnu selon une inquiétante familiarité : les mots ne sont plus conçus illusoirement comme des simples instruments, ils sont lancés comme des projections, des explosions, des vibrations, des machineries, des saveurs : l'écriture fait du savoir une fête. »⁵⁹¹

Algo del cuerpo y de la lengua del que escribe resiste, pues, a la normalización de la lengua y del cuerpo operadas por todo discursos de poder hegemónico; algo de sus *sentidos a la deriva*, de sus *contra-sentidos*, se vuelven opacos a la rigidez de los códigos y a las prácticas de totalización que organizan la vida comunitaria, especialmente en su versión capitalista⁵⁹². Lo *real* del cuerpo y del inconsciente -que encarnan su materialidad imposible en la escritura- emplazan la posibilidad de un proceder *a la contra* del sentido pactado por la sociedad; traducen el potencial subversivo inmanente a la inconsistencia y a la inconstancia del lenguaje y recuerdan la necesidad -tanto como el gusto- de la musicalidad nerviosa de la lengua (su saber y su sabor) en los destinos insondables del ser hablante.

Frente al inconsciente estructurado como un lenguaje no debe olvidarse la existencia de un inconsciente que se estructura en la lengua, o más precisamente, en *la carne de la lengua propia*. Y tampoco debe olvidarse que quizá ese terreno de intimidad sensible -enunciada especialmente en la escritura- es el lugar desde donde un sujeto puede recuperar *el y lo* sentido de su ritmo (del pulso de su lengua y de su cuerpo),

⁵⁹¹ Barthes, *Leçon*, op.cit. p.20

⁵⁹² Tal es el caso, según Deleuze y Guattari, de cierta corriente de la literatura inglesa y americana: « Étrange littérature anglo-américaine : de Thomas Hardy, de Lawrence à Lowry, de Miller à Ginsberg et Kerouac, des hommes savent partir, brouiller les codes, faire passer des flux, traverser le désert du corps sans organes. Ils franchissent une limite, ils crèvent un mur, la barre capitaliste. Et certes il leur arrive de rater l'accomplissement du processus, ils ne cessent pas de le rater. (...) Mais à travers les impasses et les triangles, un flux schizophrénique coule, irrésistible, sperme, fleuve, égout, blennorragie ou flot de paroles qui ne se laissent pas coder, libido trop fluide, et trop visqueuse : une violence à la syntaxe, une destruction concertée du signifiant, non-sens érigé comme flux, polyvociété qui vient hanter tous les rapports. » Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-œdipe*, Ed. Minuit, Paris, 1980, p. 158.

aquel que previsiblemente coincide con su cuota de libertad hurtada por las exigencias de sentido único dispuestas por el discurso social.

Epílogo

Mil senderos existen que aún no han sido nunca recorridos; mil formas de salud y mil ocultas islas de vida. Inagotados y no descubiertos continúan siendo siempre para mí el hombre y la tierra del hombre.

Nietzsche

Certains jours il ne faut pas craindre de nommer les choses impossibles à décrire.

René Char

Esto no es una conclusión. Las palabras que siguen no pretenden otra cosa que realizar una reflexión abierta sobre el *sentido* derivado de las páginas que anteceden. En realidad constituyen una cavilación a partir de los bordes de nuestras figuras de estudio, de lo que de ellos puede desprenderse. Por eso no representan una síntesis de todo lo dicho, sino una especie de *tráiler* de aquello que puede quedar por decir.

Como avanzamos en el prólogo, este trabajo no fue movido por una avaricia de verdad ni tampoco por una intención de clausura. Aspirábamos a dos cosas: primero, desvelar ciertas correspondencias y analogías entre lo psíquico y lo político, la trama de sus relaciones íntimas tejidas sobre la base de la hipótesis de lo inconsciente; segundo, argumentar la existencia de una metapolítica en el seno del psicoanálisis. Para nuestro propósito utilizamos como interlocutor principal (aunque no exclusivo) al discurso filosófico-político, con una especial consideración por los postulados griegos relativos al estudio de los diversos canales de pertenencia y desajuste entre el alma individual (*psyché*) y la ciudad (*polis*).

La pertinencia de la referencia griega pensamos que queda justificada por el lugar prioritario que en su pensamiento ocupan dos de los conceptos fundamentales de la disciplina psicoanalítica a partir de los cuales hemos dibujado dos de nuestras *figuras*

implicadas: la centralidad del *conflicto* y del *deseo* en la configuración del espacio subjetivo y en la configuración del espacio sociopolítico. Ambos fenómenos tangenciales a lo psíquico y a lo político pueden abordarse como exponentes de lo que a nuestros ojos constituye la noción clave del psicoanálisis, esto es, la *pulsión*, noción que como Lacan se encargó de subrayar trasciende por mucho el mero plano psicológico y debe ser considerada en su carácter de fundamento ontológico⁵⁹³.

¿Por qué ontológico? Porque como ha revelado la investigación psicoanalítica la pulsión funciona como motor de la existencia, un motor que arranca en virtud de su doble dosis de carburante: el sentido y la energía libidinal. Estos dos vectores, expresión de las determinaciones esenciales del ser del hombre (el lenguaje y el cuerpo), ilustran precisamente la posibilidad de lo inconsciente teorizado por Freud y por Lacan.

Si bien puede parecer que en el caso del primero se tiende a priorizar un punto de vista naturalista u orgánico en referencia al tratamiento de la pulsión (que explicaría su supuesta oposición radical a las formaciones de la cultura⁵⁹⁴), lo cierto es que desde bien temprano el vienés percibe su estrecha correlación con la evolución de los procesos culturales de la Humanidad y la consiguiente *historicidad* de los sedimentos y estratos que conforman la estructura psíquica de los individuos. Sin este reconocimiento, que implica asumir una cierta permeabilidad de las pulsiones y de sus derivados inconscientes a los sentidos instituidos por la Historia, no se entiende la crítica freudiana a los mecanismos de regulación pulsional impuestos por la Cultura ni tampoco su denuncia del creciente malestar que los mismos generarían en la vida psíquica de sus integrantes.

Para Freud, el progreso de la Humanidad no es solamente consecuencia del conjunto de restricciones y represiones que la ley de la Cultura impone al psiquismo de los individuos; es el resultado, sobre todo, de un proceso de interiorización psíquica de tales preceptos que cada miembro de la comunidad social ejecuta de forma automática e inconsciente y que terminan por modificar la estructura misma de la subjetividad.

⁵⁹³ “Le *Trieb* ne peut aucunement se limiter à une notion psychologique - c’est une notion ontologique absolument foncière, qui répond à une crise de la conscience que nous ne sommes pas forcés pleinement de réparer parce que nous la vivons”. Lacan, *Étique de la psychanalyse*, op.cit. p. 152

⁵⁹⁴ Esta es, entre otras, la opinión que Norbert Elias desarrolla en su texto *Au-delà de Freud*. Allí Elias sostiene que en la teoría social de Freud el individuo y la sociedad son tratados como dos registros u objetos estrictamente separados el uno del otro. La *lectura implicada* que preside nuestra investigación apunta precisamente a recusar a aquellos que como Elias defienden una visión antagonista entre la organización de la subjetividad y la organización social en la obra de Freud y aquellos otros que no ven en el potencial político del psicoanálisis más que una deriva posible pero irrelevante de la práctica clínica.

Por eso, de acuerdo con la teoría freudiana puede afirmarse que la Cultura y la Sociedad (los principios y relaciones políticas que instituyen lo social, es decir, que lo hacen habitable) son un asunto de pulsiones, y como tal, un asunto que rebasa la conciencia de los individuos. Las explicaciones tradicionales aportadas por la filosofía tendentes a subrayar el papel fundador de la Razón y de la Necesidad en la configuración política de lo social son de este modo completadas por la doctrina freudiana de las pulsiones (que su fundador recogió bajo el nombre de metapsicología) y por la consiguiente defensa de una operación psíquica de retranscripción (automática e indecible) encargada de hacer converger los procesos pulsionales inconscientes con los procesos político-sociales de una comunidad⁵⁹⁵. El empuje pulsional del erotismo y de la violencia esenciales a la naturaleza humana serían no sólo responsables directos del paso de los hombres al Estado social, sino que seguirían operando, desde su reverso inconsciente, en toda forma de vínculo colectivo y en todo intento de organización política de lo común.

En nuestro capítulo III llegamos a arriesgar una definición de la política entendida como aquella actividad orientada a organizar (socialmente) la sociabilidad de la pulsión. *Pensar lo político a partir de un soporte pulsional* supone tomar en cuenta dos aspectos que funcionan como principios ontológicos:

1. Una concepción vincular del ser del hombre consecuencia de la yuxtaposición de su atributo pulsional y de su atributo lingüístico, de donde resultaría la estructura inconsciente que define a la subjetividad.
2. Esta estructura inconsciente cuenta con dos registros fundamentales que van a definir los márgenes -posibles e imposibles- de lo político mismo: un registro histórico y temporal, fabricado con los depósitos de sentido (leyes, prohibiciones, mitos) almacenados a lo largo de la evolución de la Humanidad; un registro atemporal y ahistórico dominado por ciertos componentes inmutables del ser humano, lo que Nietzsche había denominado *el eterno texto básico homo natura*⁵⁹⁶. Este texto originario nietzscheano tiene

⁵⁹⁵ La muestra ilustre de esta convergencia de procesos de base pulsional es la existencia del superyó postulada por la teoría psicoanalítica.

⁵⁹⁶ “Tenemos que reconocer de nuevo el terrible texto básico homo natura [el hombre naturaleza]. Retraducir, en efecto, el hombre a la naturaleza; adueñarse de las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y *significaciones secundarias* que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora *sobre aquel eterno texto básico homo natura*; hacer que en lo sucesivo el hombre se enfrente al hombre (...)”. Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2007. p. 192 (Subrayado nuestro)

pues todo que ver con la gramática pulsional freudiana sobre la cual el hombre habría escrito el relato de la Historia, incluida la suya propia, hecha de capas y de envoltorios, de *significaciones secundarias* orientadas a hacer posible la convivencia y su trámite político.

Esta concepción relacional del ser hablante y pulsional hace que, por un lado, modelos históricos de co-existencia determinen modelos históricos de experiencia de lo inconsciente. El entramado de ideales y de creencias, los patrones discursivos que definen los contornos y contenidos libidinales del lazo social y, en definitiva, los diversos procesos de interpelación movilizados por los dispositivos ideológicos de una sociedad concreta (que afectan a los registros de acción, percepción y pensamiento de los sujetos que la integran), todo ello, decimos, se construye y se organiza en virtud de una dinámica económico-política que tiene a la dinámica económico-pulsional (al compromiso radical entre el cuerpo y el psiquismo de los individuos) como base de sus operaciones. El poder estructurante de lo inconsciente necesita ser convocado por todo discurso político de pretensiones hegemónicas con vistas a asegurar *un* sentido a la red de procesos y relaciones que definen a la comunidad social, un sentido que necesariamente tiene que afectar a lo vivido y a *lo* sentido en común por el conjunto de las subjetividades que forman parte de esa trama vincular y que, por lo tanto, va a depender de su capacidad para satisfacer los requerimientos pulsionales de los individuos y conjurar aquello que de lo humano se opone a las condiciones de la convivencia social.

Estas condiciones y las reglas que las delimitan no serán las mismas en todas las etapas de la evolución de la cultura y de la sociedad, por lo que cabe suponer que el complejo de disposiciones inconscientes que movilizan los procesos de identidad subjetiva (de sentido subjetivo) serán distintos en función del momento histórico y del complejo de disposiciones políticas y discursivas que articulen la posibilidad de la coexistencia. Conviene entonces admitir que lo inconsciente pulsional y sus manifestaciones (deseos, modos de satisfacción, modelos de intersubjetividad) son susceptibles, al menos en parte, de una *historización* sin la cual no se comprende la

viabilidad de los procesos políticos que definen las coordenadas cambiantes de una sociedad (su forma, su inteligibilidad y su representación).

No obstante, lo anterior no impide reconocer que *pertenecer es un proceso violento*⁵⁹⁷, y que esa violencia es testigo de cierta dosis de irreverencia de la economía pulsional del hombre a los límites y exigencias de codificación impuestos por las normas de la comunidad social. El reverso de un inconsciente apto para el sentido compartido (pactado) y que se deja *historizar* es un inconsciente que escapa a las estrategias de simbolización humanas y que pone en cuestión la tiranía del sentido y de sus diversas transacciones en la estructuración de la subjetividad. Creemos que en este punto la aportación de Lacan a la disciplina psicoanalítica es determinante y que la introducción de lo *real* en el corpus de su teoría permite no sólo abordar de otro modo las aporías de la subjetividad, sino también pensar las aporías de lo político (en su interacción con aquéllas) a partir de un imposible (un fuera de sentido) que garantiza su existencia.

Tanto la Historia social y política de la Humanidad como la historia que trama el relato de una vida individual son historias de fracturas y de arreglos de sentido. La identidad del hombre y el *ethos* que define a su comunidad están sometidos a un proceso discontinuo de dilatación y de contracción que tiene al sentido como principal válvula de alivio y de presión. Cuando esta válvula se obstruye, se satura o simplemente deja de funcionar, el mecanismo subjetivo/social corre un riesgo de colapso, puede asfixiarse hasta *quedarse sin sentido*. El sin sentido puede ser pensado como un *estado de suspensión* en la existencia individual y colectiva (un *entre* la vida y la muerte) solamente reversible si se encuentran los canales adecuados para reanimar su palpito: en el caso de la sociedad, esta reanimación se produce cuando se reinstaura un viejo sentido o se instituye uno nuevo capaz de poner en movimiento su engranaje y actualizar la conexión entre sus partes. En el caso del individuo, el restablecimiento presupone un ejercicio de recuperación o reinención de patrones de identificación y el re-conocimiento de las líneas de *sus sentidos* internos (de sus *términos*), aquellos en cuyo contorno se despliegan los cauces de la subjetividad.

⁵⁹⁷ Tomamos esta frase de la obra de José Miguel Marinas “El síntoma comunitario: Entre polis y mercado”, ed. A. Machado Libros, Madrid, 2006. p. 289

Sin embargo, esa rotura o pérdida de sentido de alcance individual y colectivo es la secuela inevitable de la estructura abierta que define al ser del hombre, un ser cuya esencia lingüística y pulsional pone permanentemente en cuestión la posibilidad de su consistencia; es el resultado, pues, del temblor de una existencia que *siente* su falta radical de coincidencia (su *desconcierto*) y que resiste a su propio abismo por miedo a dejarse arrastrar por él. Este abismo de no sentido que atraviesa el potencial lingüístico del hombre es precisamente el que intentan conjurar los diversos dispositivos de ordenación social y subjetiva (que deben entenderse como dispositivos de significación) para evitar el quiebre de sus estructuras; es el vacío que aspiran a colmar los discursos de saber-poder movilizados por los procesos psíquicos y los procesos políticos que encuentran en esa tramitación del *no sentido* el punto medular de su convergencia. Este *real* que vehicula los derroteros de la realidad política resuena así en lo que el hombre y la sociedad no pueden decir de sí mismos porque co-responde a lo más opaco de sus respectivas constituciones dislocadas, a aquello que los pone en cuestión. Este real abismal es, en definitiva, el índice latente del texto natural del hombre cuya gramática originaria carece de reglas y de principios y basa su lengua en las vibraciones que hablan desde la voz del cuerpo. Es, por tanto, lo que rompe toda relación social y hace imposible la convivencia.

Rozar ese real, atravesar la membrana que nos separa de él, no puede sino realizarse por una experiencia del desgarramiento que se sale del perímetro de la conciencia. Supone una experiencia no objetivable, intransmisible, que conlleva dejarse sentir en los bordes de lo no conocido, *dejarse ser* en sus límites, en sus extremos, allí donde uno no puede quedarse por mucho tiempo. De ahí su temporalidad episódica, su carácter de lapso, su rápida evanescencia. Porque hay una inercia en el individuo que traduce lo insoportable de su fractura y que da cuenta de una batalla fundamental en la existencia: la de un yo (*moi*) construido y con-sentido (con sus aliados inconscientes) que pugna contra su propio olvido. Por eso su tendencia a la transacción, su disponibilidad a procesos de asignación y distribución que le otorgan unos márgenes y le acotan en una definición. La posibilidad de procesos históricos de alienación colectiva (no hay alienación social sin alienación subjetiva) revela entonces no sólo esa debilidad del humano por el sentido definido, su dependencia de un patrón (el Gran Hombre de Freud, el Otro de Lacan) y su necesidad de enfoque, sino también el

correlato de satisfacción inconsciente que refuerza su sujeción y recubre el riesgo de su descalabre.

No obstante, este proceso de extravío y de corte en el sentido, consecuencia de la brecha que habita el espacio subjetivo y el espacio social (el terreno de opacidad esencial que los define), es lo que garantiza la posibilidad de su reinvención. La insuficiencia ontológica del individuo y de la sociedad, su déficit estructural de sentido, hace que la experiencia de ambos pueda ser reinstituida. Porque esa abertura radical, ese fondo sin fondo que soporta sus cimientos, impide la clausura y asegura la puesta en movimiento; obliga a la transformación y a la resignificación. Los proyectos de totalización de sentido en el individuo y la sociedad (así como en los procesos psíquico-políticos que los relacionan) están pues condenados a su quiebre: pueden por esto aquéllos seguir renovándose, continuar dibujando sobre su texto base, reinventar sus vínculos y sus interpretaciones, porque ninguna de sus lecturas ni de sus escrituras podrá tener nunca valor definitivo⁵⁹⁸.

La oportunidad de rentabilizar este quiebre, para el sujeto individual y para el sujeto colectivo, pasa por saber practicar esa experiencia del abismo y poner en marcha su recuperación; saber *estirar el corte* para ver bien la herida y poder dar un aire renovado a su sutura. En el terreno social, creemos que esa experiencia sólo se vuelve posible a través de un pensamiento y de una acción políticas que logren convocar el potencial subversivo que reposa en lo inconsciente del ser-sentido; un pensamiento y una acción que animen a los individuos a sostener el trámite de la suspensión, la experiencia del abismo, para poder desde ahí construir nuevas prácticas de sentido (que incluyen nuevos modos de percepción, de pensamiento y de acción en común). La tarea no carece desde luego de complejidad. Manejar ese trámite de riesgo y volverlo disponible para las conciencias (activar su subjetivación) es quizá el mayor desafío de lo político mismo, y por ello, su principal apuesta. Requiere de una cierta audacia del pensamiento que sea capaz de poner a prueba *los límites de los límites*, que tenga la capacidad de definir nuevas estrategias de visibilidad y legibilidad del espacio colectivo para idear de nuevo sus contornos (lo que implica idear también

⁵⁹⁸ «Ce n'est pas dire pourtant que notre culture se poursuit dans des ténèbres extérieures à la *subjectivité créatrice*. Celle-ci, au contraire, n'a pas cessé de militer pour renouveler la puissance jamais tarie des symboles dans l'échange humain qui les met au jour. (...) Le fait est que cette subjectivité, dans quelque domaine qu'elle apparaisse, politique, mathématique, religieuse voir publicitaire, continue d'animer dans son ensemble le mouvement humain». Lacan, J., *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, op.cit. p.281

nuevos márgenes a la subjetividad). Supone, en definitiva, la posibilidad de un pensamiento que sepa hacer algo con lo que no se puede decir.

La necesidad de un ensanchamiento de las conciencias defendido por Freud mantiene un estrecho vínculo con este ejercicio de dilatación de los confines del sentido que implica como correlato un trabajo de dilatación del propio lenguaje (de lo que éste permite decir, pensar y sentir con sus términos). La aporía a la que se enfrenta un pensamiento que involucre a lo psíquico y a lo político en un mismo plano tiene pues que ver con la pregunta sobre los límites del sentido. La experiencia de lo inconsciente pulsional, directamente convocada en esta cuestión, recuerda al ser hablante que su constitución esencial alberga ya un principio de *respuesta en eco* que pasa por su capacidad de *sentir el sentido* aún de un modo ajeno a la conciencia y a la lengua. La experiencia de lo inconsciente, en definitiva, desvela al sujeto que habla que su cuerpo tiene una memoria de lo que su alma olvida y que, como cantaban Spinoza o Artaud (con lo que seguro estarían bien de acuerdo Freud y Lacan), ahí reside precisamente su potencial de resistencia y de creación: *Ne pas faire oublier au corps qu'il est dynamite en activité*⁵⁹⁹.

⁵⁹⁹ Artaud, A., *Le corps humain*, en *Oeuvres*, Quarto-Gallimard, Paris, 2004, p. 1518

SOMMAIRE

Introduction	1
Chapitre 1: Con-textes	
I Partie: Évènement Freud	10
1.1. Fracture culturelle et crise de sens à la époque de la naissance de la psychanalyse	10
1.2. Espace et représentation. Du flâneur à la forme-masse	11
1.3. <i>Décorsettement</i> moderne	20
1.4. Freudisme et fordisme	26
1.5. Conflit et cassure des châteaux de rêves	27
1.6. Années 20 : Crise du moi et révolution sexuelle	34
1.7. Années 30: <i>Chute et Cri</i>	38
1.8. Nazisme et psychanalyse : <i>Finis Austriae</i>	41
II Partie: Turbulence Lacan	46
2.1. Période surréaliste : la <i>pensée</i> sera convulsive ou elle ne sera pas	46
2.2. Discussion avec la psychiatrie	49
2.3. Lacan et les sciences humaines : une prédilection pour le discours philosophique.	53
2.3.1. Années 30 : l'effervescence de la pensée allemande	54
2.3.2. <i>Le retour à Freud</i> . Lacan structuraliste.....	58
2.3.3. La société du spectacle	61
2.4. L'imposition du silence : le réel	64
Chapitre 2 : De la métapsychologie à la métapolitique	68
2.1. Les pulsions, <i>ces êtres mythologiques indeterminación</i>	70
2.2. Libido, narcissisme et idéal	78
2.3. Mort et agressivité : <i>une curieuse idée des pulsions</i>	80

2.4. Culture et surmoi	86
2.5. Logique pulsionnelle et structure des masses	88
Chapitre 3 :	
FIGURE I. Figure I : Éris entre polis et psyché	93
3.1. Stásis: un élément originaire de la communauté	97
3.2. Deux singuliers communs.....	102
3.3. Stratégies politiques contre la division : oubli et affect	104
3.4. La subversion politique de l'inconscient	106
3.5. Pulsions et institution : le problème des servitudes volontaires	112
3.6. Mouvement affectif et corps politique	114
3.7. Hégémonie et contingence : le <i>sens</i> du <i>nomos</i>	117
3.8. Oubli et désoccultement	121
Chapitre 4:	
FIGURE II. La théorie freudienne du contrat social	127
4.1. <i>Just so story</i>	127
4.2 L'état de nature : la horde primitive et le clan fraternel	131
4.2.1. Désir et volonté de pouvoir à l'état de nature : <i>vie nue</i> et <i>communauté nue</i>	137
4.2.2. Amoralité originaire	145
4.3. Le contrat social freudien : renoncement pulsionnel et intériorisation de la loi	150
Chapitre 5:	
FIGURE III : Une archéologie des masses et du lien social	159
5.1. <i>La mystérieuse influence du nombre</i>	159
5.2. Phénoménologie des masses modernes	165
5.3. Ce qui <i>fait</i> masse : structure libidinale des formations collectives	170
5.4. Masse et autorité : <i>Panem et circenses</i> et <i>Ex labore proclives ad libidinem</i>	176
5.5. Le Grand Homme	181
5.6. Narcissisme des petites différences	185
5.7. Totalitarisme et existence crépusculaire des masses	190
Chapitre 6:	
FIGURE IV. Expérience désirante et expérience politique	193
I Partie:	
6.1. Éthique et politique du désir grec	193
6.1.1. Sujet du désir, sujet du politique	196
6.1.2. Le principe d'insuffisance comme corrélat de la structure désirante	202
6.1.3. La dynamique de déplacement des flux comme fondement du désir	216
6.1.4. Récapitulation : Le désir grec et son incidence éthique et politique	231
II Partie:	
6.2. Le désir, l'inconscient et le politique	234
6.2.1. Spinoza : un effort pour organiser des rencontres	237
6.2.2. Lacan : le désir ou la métonymie de l'être. Une ontologie tragique	247
6.2.2.1. Désir et coupure comme déterminants ontologiques.....	251
6.2.2.2. L'engagement avec la coupure : Bataille-Lacan	262
6.2.2.3. Implications politiques de la coupure et du désir	264
6.2.3. Désir et subjectivité <i>capitalistique</i>	276
6.2.4. Récapitulation : vers une ontologie politique et désirante	286

Chapitre 7:

FIGURE V. Interactions du sens : langage, inconscient et corps politique	288
7.1. Le sens de la langue : <i>Les oiseaux sifflent, l'homme seul chante</i>	290
7.1.2. Le système nerveux de la langue	296
7.1.3. Cette propriété de la parole de faire entendre ce qu'elle ne dit pas.....	301
7.2. Le sens du corps : <i>je suis un être-corps</i>	312
7.2.1. Le sens de la jouissance ou la transcendance signifiante	319
7.2.2. La jouissance <i>sentie</i> ou encore le corps.....	323
7.3. Le sens de la communauté	327
7.3.1. Le pouvoir de la langue et la langue du pouvoir	330
7.3.2. Le corps du discours	334
7.4. Corollaire : contre-sens	339
Épilogue	342

Sur l'expérience de l'inconscient pour une reproblématisation du politique.

1. Cette recherche émerge d'une rencontre et d'un désir de confrontation. La rencontre fut liée à la découverte hasardeuse de la théorie psychanalytique (incarnée dans les œuvres de Freud et de Lacan) et à une série d'échos que sa lecture a suscités à un sujet ayant une formation en la science et en philosophie politique. L'engouement passionné pour une doctrine que l'on croyait centrée sur les motifs et les dérives inconscientes de la souffrance humaine a dégagé, petit à petit, un horizon de problèmes que, d'une manière un peu incertaine au début, laissait prévoir un jeu de résonances avec la pensée politique. D'une manière progressive, un ensemble de correspondances et de rapports intimes ont commencé à s'affiner entre deux réalités apparemment bien différenciées : l'âme individuelle (*psyché*) et la cité (*polis*), ou autrement dit, le psychique et le politique.

La perception de ces interactions a défini un désir de recherche qui s'est finalement consolidé par un désir de confrontation articulé autour de deux points de vue : le premier, orienté par la volonté d'impliquer dans une même trame le discours psychanalytique et le discours philosophique politique, avait comme objectif de reconnaître des lignes de convergence entre l'individuel et le collectif pensées à partir de l'hypothèse freudienne de l'inconscient. Le deuxième, mobilisé par un défi subjectif, prétendait donner corps à l'expérience qui résulte du lien entre une réalité

qui interpelle et l'écriture qui tente de se charger de cette interpellation. Parce que le travail de recherche est, avant tout et surtout, un exercice d'écriture et, en tant que tel, une façon de se confronter à une réalité qui par diverses voix sollicite -consciemment et inconsciemment- le sujet qui l'habite. Cela introduit la question du choix : *décider* de répondre à cette interpellation (dans notre cas sous la forme d'une recherche doctorale) suppose de se laisser entraîner par elle ; permettre à la pensée de se glisser tout au long d'un itinéraire *sans sens unique* pour essayer de dévoiler *d'où* vient l'écho de cette demande (pourquoi « ça me dit quelque chose ») et *vers où* elle peut diriger sa démarche (quoi et comment « faire avec ça »).

Une fois que cette sorte de pratique à la dérive fut acceptée, notre travail s'est construit selon un authentique *work in progress*. Il n'a pas suivi de linéarité ni visé un but prédéfini. Par conséquent, il n'a pas été pris par une *avarice* de vérité ni de résultat positif. Même si les marges de notre parcours ont été occupées par le discours psychanalytique et le discours philosophique, au cours de cette étude ont apparus de nouveaux espaces de réflexion ouverts par l'irruption des voix imprévues et des rencontres inattendues ; de découverte des œuvres et d'auteurs décisifs qui ont augmenté le nombre d'interlocuteurs dans notre particulière *lecture impliquée* des phénomènes psycho-politiques. Nous pensons que cela a enrichi d'une manière notable le contenu de notre recherche et élargi substantiellement la portée de sa terminologie, puisque, comme tout discours, la psychanalyse et la philosophie ont leurs *mots-vedettes* à partir desquels elles créent des *performances* de pensée diverses mais assez souvent délimitées. Par ces raisons, la considération des autres discours (notamment, le littéraire) qui montraient aussi des résonances avec les aspects signalés, nous ont permis d'aborder nos propos théoriques d'une façon plus élargie et de soulager la sensation désagréable de nous sentir complètement prisonniers des mots des autres.

Nous avons donc essayé de construire notre recherche (et l'écriture qui lui donne forme) à partir d'un langage psychanalytique et philosophique de *termes ouverts*, disponible pour des associations d'images et de concepts et non limité à la valeur réduite qui normalement lui attribue la solitude d'un discours isolé⁶⁰⁰.

⁶⁰⁰ Notre méthode de lecture se rapproche du matérialisme discursif proposé par Jean-Claude Milner dans son étude de la pensée de Lacan : « Après tout, c'est ainsi que se légitiment les techniques de lecture si caractéristiques de Freud ou de Lacan. Déplacer les accents, pour mieux faire entendre le réel de la matrice rythmique. Rompre les liaisons visibles, pour mieux mettre au jour les

2. Pour développer notre exposé, nous avons décidé de distinguer une série de « figures » contemplées et conceptualisées à partir du texte de Freud et de Lacan. Suivant notre volonté de confrontation, ces figures rendent compte d'une *implication psycho-politique* autour de laquelle la discussion entre le discours philosophique et le discours psychanalytique a été articulée⁶⁰¹. Il y a 5 figures : le conflit (postulé comme réalité essentielle mais cachée à l'espace psychique et à l'espace politique) ; le pacte social (dont le fondement, comme la psychanalyse l'a montré, coïncide avec le registre pulsionnel qui traverse la nature humaine) ; les masses (abordées depuis leurs structure libidinale et leurs dérives inconscientes) ; le désir (dont le revers inconscient théorisé par Lacan permet de penser, d'un côté, les mécanismes du sujet pour faire face au caractère inachevé de son existence -son insuffisance structurelle- ; et d'autre, le rôle fondateur de son expérience -de l'expérience désirante- dans la configuration du terrain éthique et politique) ; et le sens (qui comprend un espace dédié au langage et à son potentiel structurant de la subjectivité et un espace dédié au corps, à ce qui de lui se présente disponible aux stratégies de signification des discours de pouvoir et à ce qui est capable de se sentir sans être dit, assurant de cette manière la possibilité d'une résistance politique). Les trois premières figures ont été reliées avec un fil émanant d'une lecture politique de l'œuvre freudienne, tandis que les deux dernières ont été dessinées à partir d'une approche politique de l'enseignement de Lacan.

Dans tous les cas, les figures ont été dessinées pour fonctionner comme des *constellations d'éléments signifiants*. Suivant l'utilité originaire de ces silhouettes lumineuses du ciel (qui servaient aux premiers peuples de navigateurs pour se guider en mer), nos figures ont une *valeur de route*. Bien que chacun de ses éléments brille de sa propre lumière (des éléments qui correspondent à différentes notions clés du discours psychanalytique : ambivalence pulsionnelle, refoulement inconscient, surmoi, narcissisme des différences, entre autres), c'est son intégration dans une commune disposition et ses diverses interactions qui a dégagé un espace de points de vue qui nous ont permis d'orienter notre traversée intellectuelle, c'est-à-dire, qui nous

liaisons réelles. Faire s'évanouir les significations, articulées et complètes, pour faire émerger le sens, toujours lacunaire ». Milner, J.C., *L'œuvre claire : Lacan, la science et la philosophie*, Paris, Seuil, 1995 p.10

⁶⁰¹ Même si la référence grecque est présente dans l'ensemble de notre travail, le lecteur trouvera un dialogue permanent avec certains représentants de la philosophie moderne et de la philosophie contemporaine, notamment avec ceux qui ont fait partie du mouvement structuraliste et post-structuraliste français. Ces allusions renforcent sa pertinence par le fait de constituer, la plupart d'entre elles, ce qu'on pourrait appeler « les implicites théoriques » de Freud et de Lacan, c'est-à-dire, les antécédents, influences ou interlocuteurs de leurs pensées respectives sans lesquelles, à nos yeux, sa compréhension resterait frustrée ou incomplète.

ont guidé dans notre tentative de penser, à partir de l'hypothèse de l'inconscient, les structures du psychique et du politique dans leurs rapports mutuels. C'est pour cela que nos figures n'aspirent pas à conformer un tout organique : leur lien, comme les mythologies de Barthes, est d'*insistance* et de *répétition* et il vise à dévoiler un sens fondé sur la reconnaissance d'une implication.

3. La notion de *discours impliqués* qui dessine la ligne méthodologique de notre travail part en plus d'une constatation : la réalité sociale elle-même et l'Histoire qui lui donne sa forme et son contenu n'ont de cesse de proposer des questions qui comportent en soi-même ce sens d'implication, c'est-à-dire, de questions qui engagent à *la fois* une multiplicité de domaines (linguistique, esthétique, politique, émotif) qui définissent notre condition d'êtres parlants voués à une vie de relation. Nous assumons alors que l'intelligibilité d'un *phénomène impliqué* de caractère psychique - politique entraîne un exercice de décomposition, d'archéologie ; une tâche qui suppose d'effiler les matériaux qui le constituent afin d'arriver à son nœud causal. Cela ne veut pas dire que l'enchevêtrement de causes qui se cachent derrière ces phénomènes peut se défaire complètement jusqu'à découvrir une sorte d'élément médullaire, unique et originaire qui expliquerait sa formation. Il ne faut pas oublier que le fondement de ces réalités impliquées est l'être humain lui-même, ce qui fait que nous n'aspérons pas à conquérir une définition dernière ou essentielle, une substance - homme révélant par extension une substance - politique.

4. L'idée générale de ces arguments, qui traduisent une conception relationnelle concernant l'existence et qui dévoilent les *réquisits psychologiques de la communauté sociopolitique*, se trouve explicite et implicitement reconnue dans la doctrine psychanalytique. Freud et Lacan vont dédier une bonne partie de leurs élaborations théoriques à penser les logiques de corrélations et disproportions entre l'économie pulsionnelle qui organise la vie psychique des individus et l'économie politique - sociale qui organise la vie de la société. C'est pour cela que la thèse principale de notre recherche défend que la métapsychologie freudienne et sa postérieure reformulation lacanienne conduisent directement à une théorie que l'on nommerait *métapolitique*. Une telle proposition va situer son point de départ dans la réflexion désignant l'âme humaine (psyché) comme objectif et dans la polarité irréductible qui s'établit entre cette âme et la vie politique. Nous parlons de vie politique (*bios*) dans

le sens grec, c'est-à-dire, comme vie qui contrairement à la simple vie biologique animale (*zoé*), traverse l'homme comme trace singulière de sa nature logique et active. La réflexion grecque se présente donc comme *topos* fondamental de référence, puisqu'on considère que la défense d'une théorie métapolitique dans la psychanalyse impose, premièrement, de reprendre ce qui constitue le paradigme majeure de la pensée politique et son origine dans la philosophie classique.

Dans ce sens, on s'accorde à l'opinion de ceux qui, comme Léo Strauss, Cornelius Castoriadis ou Claude Léfort⁶⁰², soutiennent que la particularité du politique grec et de sa conceptualisation philosophique implique la reconnaissance du conflit comme réalité essentielle à la polis elle-même, un conflit qui, même si parfois traité de manière camouflée ou maquillée, va organiser la réflexion à partir de l'analogie entre l'individu et la cité. La violence conflictuelle apparaît donc comme le commun insoluble déterminant la construction d'une communauté et ses ultérieures possibilités de survie. En nous appuyant sur les hypothèses⁶⁰³ de l'helléniste Nicole Loraux, nous avons montré comment la considération philosophique - politique de la division interne (*stásis*) dévoile le caractère ontologique de la discorde dans la *polis* et dans la *psyché* ; une discorde fondatrice que la cité grecque essaie d'effacer du geste et de la parole⁶⁰⁴ et que l'individu freudien chasse de sa conscience pour l'envoyer au territoire le plus retiré et le plus inconnu de sa structure psychique. Néanmoins, dans le deux cas, le refoulé revient comme symptôme, c'est-à-dire, comme formation de l'inconscient qui se bat pour se dire dans le corps et dans la langue du sujet et de la cité, ce qui montre comment la tendance au « voilement » renforce la nature pathogène du conflit lui-même. Le conflit comme élément originaire, donc, que la politique grecque et la métapsychologie freudienne reconnaissent dans sa détermination et reconduisent dans une gestion qui, malgré les divergences dans son traitement, les rapproche et les implique.

⁶⁰² Dans le domaine contemporain, il faudrait aussi ajouter Jacques Rancière et Alain Badiou au groupe de philosophes qui défendent la nécessité de considérer le conflit comme réalité immanente au politique lui-même.

⁶⁰³ « Je fais l'hypothèse que, par-delà tous les dénis, tous les oublis, ce qu'il faut oublier ou dénier, c'est que la *stásis* est connaturelle au politique grecque. Oublier le passé, ce serait alors, à l'occasion de chaque amnistie civique, répéter un oubli très ancien : l'oubli de ce temps -si jamais il exista- où, jadis, le conflit réglait la vie en communauté. » Nicole Loraux, *La Cité divisée*, Payot, Paris, p. 64

⁶⁰⁴ « Ce que la cité fait de la *stásis*: comment elle l'efface du geste et de la parole : le geste est celui qui consiste à décréter institutionnellement l'oubli des actes de *stásis* (ce que, tout au plus, l'on désigne en grec comme les "événements" ou les "malheurs"), le dire est celui de l'histoire nationale, qui se raconte en occultant le plus possible le fait de la *stásis*. » Loraux, *op.cit.* p. 62

Nonobstant, l'aller-retour du texte philosophique entre l'individuel et le politique dépasse le recours à une simple analogie qui pourrait servir pour mettre en évidence la manière d'être de ces réalités à travers ses éléments communs. La philosophie grecque - sa réflexion autour de l'homme particulier et de son regroupement nécessaire dans une communauté - se construit à partir de la considération de l'imbrication de ces deux territoires, c'est-à-dire, à partir de la reconnaissance de son appartenance réciproque sans laquelle ni l'un ni l'autre ne pourraient être pensés. C'est à partir de cette liaison irréductible que le politique sera conçu dans son caractère conflictuel et discordant, dans sa condition d'attribut primordial de la nature humaine qui traduit, précisément, ce qu'elle a de conflictuel et discordant.

Pour les grecs, parler et penser à la nature de l'homme (et, comme on vient de le dire, pour eux cette nature passe par la vie politique et son expression dans la polis) implique donc parler et penser à la nature de son âme. Dans le *Gorgias* de Platon, on peut lire que la politique est « cette technique qui a l'âme pour but », et Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* signalera la nécessité du philosophe politique de connaître tout ce qui concerne les désirs, les plaisirs et les douleurs qui animent les bonnes et les mauvaises actions des hommes. Ainsi, la psyché va être repérée comme la pièce nucléaire à partir de laquelle sera élaborée la pensée philosophique grecque concernant le vivre-ensemble des hommes. De ce fait, si le centre d'intérêt de la réflexion est placé dans l'espace politique de la polis (de ses limites, de ses conditions et de ses composants), celui-ci implique en même temps une pensée sur l'espace animique de la psyché. On dirait alors que s'il y a eu en Grèce une pensée politique inséparable d'une dynamique conflictuelle depuis laquelle une passerelle à la pensée animique était ouverte, cette pensée pourrait être nommée comme une sorte de *métapsychologie de la polis*. À partir de là, si on prend le conflit dans une dimension ontologique qui atteint tant la psyché que la cité dans ses implications réciproques, un exposé analogue à ceux de Platon et d'Aristote montrerait la nécessité pour le spécialiste des profondeurs de la psyché de considérer ce qui concerne la vie en communauté ainsi que les repères clés du terrain politique déterminant la configuration de l'âme. On arriverait à une espèce de *métapolitique de la psyché*, formulation que l'on pense constitutive de la théorie et de la pensée psychanalytique basée sur la découverte de l'inconscient pulsionnel.

5. La pertinence de la référence grecque reste justifiée par le lieu prioritaire qu' en sa pensée occupent deux concepts fondamentaux de la discipline psychanalytique à partir desquels on a dessiné deux de nos figures impliquées : la centralité du *conflit* mais aussi du *désir* dans la configuration de l'espace subjectif et dans la configuration de l'espace sociopolitique. Ces phénomènes tangentiels au psychique et au politique peuvent s'aborder comme indices de ce que, à nos yeux, constitue la notion clé de la psychanalyse, à savoir : la pulsion. Notion qui, comme Lacan lui-même l' a remarqué, va au delà du plan psychologique et doit être considérée à partir de son caractère de fondement ontologique.⁶⁰⁵ Pourquoi ontologique ? Parce que la pulsion fonctionne comme moteur de l'existence, un moteur qui démarre grâce à sa double dose de carburant : le sens et l'énergie libidinale. Ces deux vecteurs, expression des déterminations essentielles de l'être de l'homme (le langage et le corps), illustrent précisément la possibilité de l'inconscient théorisé par Freud et par Lacan.

Bien que chez Freud il pourrait sembler que l'on donne la priorité à un point de vue naturaliste ou organique concernant la pulsion (ce qui expliquerait une présumée opposition radicale aux formations de la culture⁶⁰⁶), en réalité le viennois aperçoit très tôt son étroite corrélation avec l'évolution des processus culturels de l'humanité et la résultante *historicité* des sédiments et des strates qui conforment la structure psychique des individus. Sans cette reconnaissance, qui implique assumer une certaine perméabilité des pulsions et de leurs dérivés inconscients aux sens institués par l'Histoire, on ne comprend pas la critique freudienne des mécanismes de régulation pulsionnelle imposés par la Culture ni sa dénonciation de la montée du malaise que ceux-ci auraient produit dans la structure psychique de ses sujets.

Pour Freud, le progrès de l'Humanité ne serait seulement le résultat de l'ensemble de restrictions et de répressions que la loi de la Culture imposerait au psychisme des individus ; il serait plutôt l'aboutissement du processus d'intériorisation psychique de tels préceptes exécuté par chaque membre de la communauté sociale de forme automatique et inconsciente et qui modifie la structure même de la subjectivité. C'est

⁶⁰⁵ "Le *Trieb* ne peut aucunement se limiter à une notion psychologique - c'est une notion ontologique absolument foncière, qui répond à une crise de la conscience que nous ne sommes pas forcés pleinement de réparer parce que nous la vivons". Lacan, *Éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, p. 152

⁶⁰⁶ C'est, entre autres, l'opinion que Norbert Elias développe dans son livre *Au delà de Freud*. Tout au long de ce texte, Elias soutient que dans la théorie sociale de Freud l'individu et la société sont traités comme des registres ou des objets strictement séparés l'un de l'autre. La *lecture impliquée* qui préside notre recherche vise précisément à récuser tant ceux qui, comme Elias, défendent une vision antagoniste entre l'organisation de la subjectivité et l'organisation du social dans l'œuvre freudienne, que ceux qui, par rapport au potentiel politique de la psychanalyse, ne voient qu'une dérive possible mais insignifiante de la pratique analytique.

pourquoi on peut affirmer, avec la métapsychologie freudienne, que la Culture⁶⁰⁷ et la Société (les principes et les rapports politiques qui instituent le social, c'est-à-dire, qui font le social habitable) sont une affaire de pulsions, et comme tel, un affaire qui dépasse la conscience des individus. Les explications traditionnelles apportées par la philosophie visant à souligner le rôle fondateur de la raison et de la nécessité dans la configuration politique du social sont de cette manière questionnées et complétées par la doctrine freudienne des pulsions (que son fondateur a désignée sous le nom de métapsychologie), ainsi que par la consécutive défense d'une opération psychique de retranscription (automatique et indécidable) chargée de faire converger les processus pulsionnels inconscients avec les processus politiques et sociaux d'une communauté⁶⁰⁸.

Les poussées pulsionnelles de l'érotisme et de la violence, essentielles à la nature humaine, seraient non seulement responsables directes du passage des hommes à l'État social, mais elles continueraient aussi à opérer, depuis son revers inconscient, en toute forme de lien collectif et en toute tentative d'organisation politique du commun.

6. D'ailleurs, la volonté de confronter l'inconscient et le politique exige un effort préalable d'élucidation : l'étude de leurs structures respectives. La difficulté réside dans le fait que ces dernières se présentent essentiellement disloquées, c'est-à-dire, traversées par un trou qui empêche toute clôture définitive. Cette structure commune de fissure, rendant compte de la structure du langage qui les soutient, garantit la mobilité et le déplacement de ses relations, son caractère fluctuant. Afin de pouvoir capter la portée de cette béance structurale, il faut considérer les différentes qualités de la connexion entre le psychique et le politique, qualités qui vont déterminer des

⁶⁰⁷ On a proposé dans notre travail d'accoupler les termes de culture et de politique dans le discours freudien, puisque dans la plupart des cas où Freud utilise le concept de *Kultur* (qu'il refuse de distinguer du concept de Civilisation) celui-ci pourrait se substituer au terme politique, bizarrement absent dans l'ensemble de la production textuelle de notre auteur. De plus, quand le psychanalyste fait référence au syntagme « formations culturelles », il n'y a aucun doute que la culture, en tant qu'assemblage de liens et de normes nécessaires établies pour réguler la vie entre les hommes, fait allusion directement à la politique pour y représenter un lieu privilégié de référence.

⁶⁰⁸ L'épreuve la plus claire de cette convergence de processus à la base pulsionnelle est l'existence du *surmoi* déclarée par la théorie psychanalytique. Lacan, en partant de sa définition de l'inconscient comme discours de l'Autre (définition impliquant une conception relationnelle et transindividuelle de l'inconscient lui-même), va reprendre l'idée freudienne d'une implication essentielle entre le désir et la Loi pour accentuer la configuration signifiante du premier et sa position dialectique et insurmontable avec le registre de l'interdiction imposée par la culture et digérée psychiquement par le sujet. C'est pourquoi le langage auquel renvoie le désir est remarqué dans sa fonction surmoïque, c'est-à-dire, dans son registre impératif et inconscient qui opère sur les motions désirantes non seulement les coupant de leur libre déploiement, mais aussi, et surtout, en leur injectant du contenu, à savoir, une signification (il y aurait donc une sorte de *surmoïsation de la pulsion* qu'on justifie dans notre sixième chapitre.)

liens de dépendance et réciprocité mais aussi de tension et d'antagonisme. C'est justement ce point qui justifie l'intérêt de mettre sur un même plan le discours analytique et le discours philosophique : la possibilité de problématiser les paradoxes et les abîmes définissant l'existence commune (et le commun de l'existence) entraîne la considération simultanée de son *droit* public et explicite et de son *envers* intime et camouflé à la conscience.

Admettre une ouverture radicale dans la conformation du psychique et du politique (ce qui suppose d'admettre une ouverture radicale dans la conformation de l'être humain lui-même) ne signifie pas la négation de ses bords ni la contestation de ses termes. Notre *traitement impliqué* du discours psychanalytique et du discours philosophique nous a servi pour révéler comment les problèmes qui concernent l'homme coïncident avec le *sens de ses limites* : précisément la rupture de relations de correspondances entre le psychique et le politique met en évidence une *inadéquation de sens* entre les parties ayant comme conséquence habituelle la faillite de l'espace de la subjectivité et/ou de l'espace du social. Cela se produit parce que le cœur de ces relations palpite en vertu d'une transaction qui a le langage pour protagoniste et qui traduit, en plus, le principal trait ontologique de l'être parlant, à savoir : sa nécessité de *ser-sentido* (être-sens-ressenti)⁶⁰⁹.

Il existe donc, à la base de l'interaction entre le psychique individuel et le politique collectif, une économie du sens (avec une double face consciente et inconsciente) dont les variations, les secousses et les états de perte vont déterminer, d'une façon toujours contingente, le contenu de l'expérience subjective du commun. On pourrait même dire que la viabilité de l'existence communautaire dépend de la réussite d'une fonction de compensation de sens concernant les individus qui, par le fait de se voir obligés à l'exercice de la vie ensemble, doivent réaliser une série de concessions et des restrictions affectant le plus opaque de leur constitution : les corps et ses exigences pulsionnelles. Cette réalité explique pourquoi la découverte freudienne de l'inconscient et l'étude de ses formations s'est déroulée parallèlement à une recherche sur les dérives pathologiques de ces mécanismes « d'indemnisation » que la *Kultur* et

⁶⁰⁹ La langue française ne permet pas le jeu de mots que *el-ser-sentido* comporte en espagnol. Ce que l'on veut dire est qu'il y a une double portée impliquée du sens dans la constitution de l'être : l'être est celui *qui se ressent dans ses sens*. On pourrait dire que l'être de la jouissance (jouis-sense) de Lacan reste proche de cette idée.

ses formations accordent à des individus blessés -dans leur sens subjectif- à cause du prix social de leurs renoncements.

7. Le psychique et le politique se voient ainsi confrontés dans la démarche de certaines demandes pulsionnelles (compromettant directement le corps avec le psychisme) dont la quote-part de satisfaction inconsciente déborde le *sens consenti* par l'organisation sociale. Néanmoins, bien que le sujet de l'inconscient tende à régler les comptes avec son économie libidinale même indépendamment des réclamations de la société, il a besoin de cette dernière pour combler ce qui constitue son autre registre d'intimité, sa question fondamentale, celle que Georges Bataille a formulée avec « ce qu'un homme sait du fait d'être⁶¹⁰ ». Un des apports-clé de l'enseignement de Lacan (inspiré dans ce point par la pensée hégélienne) montre comment le questionnement sur l'être d'un sujet (un être dont la nécessité était d'être-sens-ressenti) entraîne implicitement la vocation d'être reconnu, une vocation découvrant un état de dépendance radicale duquel se chargera l'expérience désirante. Parce que le sujet n'est pas capable de se tenir soi-même ; il *dépend* de l'Autre et se soutient avec l'Autre (le désir de l'Autre l'aide à se tenir⁶¹¹) ; il naît et il vit naturellement incliné vers la rencontre avec un Dehors qui peut le nommer et reconnaître son sens (le sens l'est seulement s'il est ressenti d'une façon partagée). C'est pourquoi l'univers des significations sociales dominantes au sein d'une communauté (articulé autour de ses lois, de ses interdictions, de ses mythes, de ses fêtes) est décisif pour la configuration des identités fluctuantes de ses membres ; et c'est aussi pourquoi le phénomène d'identification collective (avec son substrat de pulsions inconscientes) étudié par la psychanalyse reste essentiel pour comprendre *les sens moins visibles* d'une société et l'inertie des subjectivités trouées et à la recherche de reconnaissance.

8. Un dernier enjeu de notre réflexion sur les correspondances et compensations entre l'inconscient et le politique visait à dévoiler quelle partie de cette *réalité impliquée* (psychique et politique) est déterminée par un corrélat historique (quel est son indice de nouveauté, par exemple, par rapport au passé) et quelle partie de celle-là traduit un

⁶¹⁰ Bataille, G., *L'expérience intérieure*, Gallimard, coll. tel, Paris. p.15-16

⁶¹¹ Ainsi on peut lire dans *Fonction et champ de la parole et du langage* : « Le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'autre, non tant parce que l'autre détient les clefs de l'objet désiré, que parce que son premier objet est d'être reconnu par l'autre ». Lacan, *Écrits I*, Paris, Seuil, 2001, p. 266. Aussi dans le *Séminaire I* on trouve « le désir est, chez le sujet humain, réalisé dans l'autre, par l'autre, chez l'autre (...) C'est dans l'autre, par l'autre que le désir est nommé. Il entre dans la relation symbolique du je et du tu, dans un rapport de reconnaissance réciproque et de transcendance, dans l'ordre d'une loi déjà toute prête à inclure l'histoire de chaque individu. » Lacan, *Séminaire I : Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris. p. 200-201

facteur invariable (quel est son degré d'immutabilité). Un tel enjeu qui entrecroise la clinique du cas et la clinique de la culture à partir de leurs *éléments invariants* est un des apports principaux fournis par la psychanalyse à la pensée politique. Pour cela un de nos principaux propos fût de mettre en évidence quel aspect de cet enjeu (qui renvoie à l'enjeu pulsionnel en soi-même) a permis et peut toujours permettre de penser autrement (depuis une *autre scène*) les liens irréductibles entre l'individuel et le politique.

Partant de cette idée, nous avons risqué une définition de la politique comme activité orientée à organiser (socialement) la sociabilité de la pulsion. *Penser le politique à partir d'un support pulsionnel* dégage deux repères fonctionnant comme des principes ontologiques :

1. Une conception relationnelle de l'être de l'homme résultat de la juxtaposition de son attribut pulsionnel et de son attribut linguistique, d'où ressort la structure inconsciente qui définit la subjectivité.
2. Cette structure inconsciente possède deux registres fondamentaux qui vont définir les marges (du possible et de l'impossible) du politique lui-même : un registre historique et temporel, fabriqué avec les réservoirs de sens (lois, interdictions, récits mythiques) stockés tout au long de l'évolution de l'humanité ; et un registre *atemporel* et *anhistorique* dominé par certains composants immuables de l'être humain, ce que Nietzsche avait appelé *l'éternel texte basique de l'homo natura*⁶¹². Ce texte original nietzschéen a tout à voir avec la grammaire pulsionnelle freudienne à partir de laquelle l'homme aurait écrit le récit de l'Histoire (son histoire à lui, aussi) faite de couches et d'emballages, de significations secondaires destinées à rendre possible la vie en commun et sa démarche politique.

Cette conception relationnelle de l'être parlant et pulsionnel fait que, d'un côté, des modèles historiques de co-existence déterminent des modèles historiques d'expérience de l'inconscient. La trame d'idéaux et de croyances, les patrons

⁶¹² « Il faut encore reconnaître le terrible texte original *homo natura*. Retrasher l'homme dans la nature ; se rendre maître des nombreuses interprétations vaines et trompeuses dont le texte original *homo natura* a été recouvert et maquillé ; faire que désormais l'homme paraisse devant l'homme ». Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*. fr. 230 § 291

discursifs qui dessinent les contours et les contenus libidinaux du lien social et, en définitive, les divers processus d'interpellation véhiculés par les dispositifs idéologiques d'une société concrète (affectant aux registres d'action, de perception et de pensée des sujets membres) ; tout cela se construit et s'organise en vertu d'une dynamique économique-politique ayant la dynamique économique-pulsionnelle (l'engagement du corps et du psychisme des individus) comme la base de ses opérations. Le pouvoir structurant de l'inconscient doit être convoqué par tout discours politique prétendant à une position hégémonique dans le but d'assurer « un sens » (*un sentido*) au réseau de processus et de rapports définissant la communauté sociale ; ce sens doit nécessairement affecter le « vécu » et le « ressenti » (*lo sentido*) par l'ensemble des subjectivités qui font partie de cette trame relationnelle et, par ces raisons, la réussite de ce discours va dépendre de sa capacité à satisfaire les exigences pulsionnelles des individus et à conjurer la part de l'humain s'opposant aux conditions de la vie commune.

Ces conditions et les règles qui les délimitent ne seront pas les mêmes dans toutes les étapes d'évolution de la culture et de la société. Pour ces raisons, on peut supposer que l'ensemble des dispositions inconscientes qui mobilisent les processus d'identité subjective (de sens subjectif) seront différentes en fonction du moment historique et de l'ensemble des dispositions politiques et discursives qui articulent la possibilité de la coexistence. Il convient alors d'admettre que l'inconscient pulsionnel et ses manifestations (désirs, formes de jouissance, modèles d'intersubjectivité) sont susceptibles, au moins d'une certaine manière, d'une *historisation* sans laquelle on ne peut pas comprendre la viabilité des processus politiques qui spécifient les coordonnées changeantes d'une société (sa forme, son intelligibilité et sa représentation).

9. Nonobstant, cela n'empêche pas de reconnaître que « appartenir est un processus violent »⁶¹³, et que cette violence est témoin de certaines doses d'insoumission de l'économie pulsionnelle de l'homme aux limites et aux exigences de codification imposées par les normes de la communauté sociale. L'envers d'un inconscient apte pour le sens partagé et qui se laisse *historiser* est un inconscient qui échappe aux stratégies de symbolisation humaines et qui remet en question la tyrannie de sens et

⁶¹³ Cette phrase est tirée du livre de José Miguel Marinas "El síntoma comunitario: Entre polis y mercado", ed. A. Machado Libros, Madrid, 2006. p. 289

de ses diverses transactions dans la structuration de la subjectivité. Nous croyons qu'à ce point précis l'apport de Lacan à la discipline psychanalytique est déterminant et que l'introduction du *réel* (ce qui se soustrait à la signification) dans le corpus de sa théorie permet non seulement d'aborder autrement les apories de la subjectivité mais aussi de penser aux apories du politique (dans ses interactions avec celles-là) à partir d'un impossible (un hors-sens) qui en garantit son existence. Pour bien saisir cette catégorie du réel chez Lacan on a argumenté l'importante influence de l'*anthropomorphisme déchiré* présente dans une partie de l'œuvre de George Bataille. La conception bataillienne de *l'être inachevé et suppliant visé à la chute*⁶¹⁴ et son idée de l'impossible (la nuit, l'inconnu) seront à nos yeux un point d'appui central dans notre tentative de défendre une ontologie tragique (avec ses implications politiques) résultant de la conception lacanienne du désir⁶¹⁵ et du manque-à- être.

L'Histoire sociale et politique de l'Humanité et l'histoire qui tisse le récit d'une vie individuelle sont, l'une comme l'autre, des histoires de fractures et d'arrangements de sens. L'identité de l'homme et l'*ethos* qui définit sa communauté sont soumis à un processus discontinu de dilatation et de contraction ayant le *sens* comme principale valve de pression et de soulagement. Quand cette valve s'obstrue, se sature ou tout simplement cesse de fonctionner, le mécanisme subjectif / social prend le risque de se effondrer, il peut s'asphyxier jusqu'à « perdre le sens » (*perder el sentido*). Le « non sens » peut être pensé comme un état de suspension de l'existence individuelle et collective (un *entre* la vie et la mort) seulement réversible si on peut trouver le canal adéquat pour réanimer sa palpitation : dans le cas de la société, cette réanimation se produit soit quand un ancien sens est restauré soit quand un nouveau sens s'instaure ; le sens a, en effet, la capacité de mettre en mouvement l'engrenage du social et d'actualiser la connexion entre ses parties. Dans le cas de l'individu, le rétablissement présuppose un exercice de récupération ou réinvention de repères d'identification et la re-connaissance des lignes de *ses sens internes* (de ses termes), ceux dont les contours déploient le cours de la subjectivité.

⁶¹⁴ «La seule vérité de l'homme, enfin entrevue, est d'être une supplication sans réponse » Bataille, *L'expérience intérieure*, op.cit. p. 25

⁶¹⁵ « Ce sur quoi par contre j'ai insisté la dernière fois, c'est l'excentricité du désir par rapport à toute satisfaction. Elle nous permet de comprendre ce qui est en général sa profonde affinité avec la douleur. À la limite, *ce à quoi confine le désir, non plus dans ses formes développées, masquées, mais dans sa forme pure et simple, c'est à la douleur d'exister* ». Lacan, J., *Séminaire V: Les formations de l'inconscient*, Seuil, Paris, p.338.

Néanmoins, cette cassure ou perte de sens de portée individuelle et collective est la séquelle inévitable de la structure ouverte qui définit l'être de l'homme, un être dont l'essence linguistique et pulsionnelle ne cesse de mettre en question la possibilité de sa consistance. C'est le résultat, donc, du tremblement d'une existence qui *ressent* son manque radical de coïncidence (sa confusion, *su desconcierto*) et qui résiste la peur que son propre abîme l'emporte. Cet abîme de non sens qui traverse le potentiel linguistique de l'homme est précisément ce qu'essaient de conjurer les divers dispositifs d'ordre social et subjectif (qui doivent être compris comme des dispositifs de signification et de jouissance, ou comme dirait Lacan, de jouis-sense) pour empêcher la faillite de ses structures ; c'est le vide qu'aspirent à combler les discours de savoir-pouvoir mobilisés par les processus psychiques et politiques qui trouvent dans cette démarche du non sens le point médullaire de leur convergence. Ce réel qui véhicule la réalité politique résonne dans ce que l'homme et la société ne peuvent pas dire d'eux-mêmes parce qu'il correspond au plus opaque de leurs constitutions disloquées, à ce qui les met en question. Ce réel abyssal est, en définitive, l'indice latent du texte naturel de l'homme dont la grammaire originaire n'a pas de règles ni de principes et qui base sa langue dans les vibrations parlant à travers la voix du corps. C'est, par conséquent, ce qui casse toute relation sociale et ce qui rend impossible la vie-en-commun.

Effleurer ce réel, traverser la membrane qui nous en sépare, ne peut se réaliser qu'à partir d'une expérience de la déchirure qui dépasse le périmètre de la conscience. Elle est une expérience non objectivable, intransmissible, qui implique *se laisser sentir* dans les bords de l'inconnu, *se laisser être* dans ses limites, dans ses extrêmes, là où personne ne peut rester très longtemps. C'est pourquoi il comporte une temporalité épisodique, un caractère de laps, de rapide évanescence. Parce qu'il y a une inertie dans l'individu qui traduit l'insupportable de sa fracture et qui rend compte d'un combat fondamental dans l'existence : celui d'un moi construit et con-senti (avec ses alliés inconscients) qui lutte contre son propre oubli. De là sa tendance à la transaction, sa disponibilité aux processus d'assignation et de distribution qui lui attribuent des marges et le bornent à une définition. La possibilité de processus historiques d'aliénation collective (il n'y a pas d'aliénation sociale sans aliénation subjective) dévoile ainsi non seulement cette fragilité de l'humain par rapport à un sens prédéfini ou sa dépendance envers un maître (le Grand Homme chez Freud, le

Grand Autre chez Lacan), mais aussi le corrélat de satisfaction inconsciente qui renforce sa sujétion et qui oblitère le risque de son désajustement.

11. Toutefois, ce processus de perte et de coupure dans le sens, conséquence de la béance qui habite l'espace subjectif et l'espace social, garantit la possibilité de leur réinvention. Parce que cette ouverture radicale, ce fond sans fond qui tient lieu des fondations, empêche la clôture et assure la mise en mouvement ; elle favorise, donc, la transformation et la résignification. Les projets de totalisation de sens dans l'individu et dans la société (ainsi que dans leurs liaisons psycho-politiques) sont condamnés à l'échec ; ceux-ci peuvent alors continuer à se renouveler, poursuivre les dessins sur leur texte de base, réinventer des liens et des interprétations, puisque aucune de leurs lectures ni de leurs écritures ne pourra jamais avoir de valeur définitive⁶¹⁶.

L'opportunité de rentabiliser cette cassure, pour le sujet individuel et pour le sujet collectif, entraîne un savoir faire de cette expérience de l'abîme et la mise en oeuvre de sa récupération ; savoir étirer la déchirure pour bien voir la blessure et pouvoir donner un air renouvelé à sa suture. Dans le terrain social, nous croyons que cette expérience devient possible à travers une pensée et une action politiques qui réussissent à convoquer le potentiel subversif de l'inconscient de l'être-sens ; une pensée et une action qui encouragent les individus à soutenir la démarche de la suspension, l'expérience de l'abîme, afin de pouvoir construire de nouvelles pratiques de sens (incluant de nouveaux modes de perception, de pensée et d'action en commun). La tâche ne manque pas de complexité. Savoir faire avec cette démarche de risque et la rendre disponible aux consciences (activer leur subjectivation) est peut-être le défi le plus important du politique lui-même, et pour cela, son enjeu principal. Il requiert une certaine audace de la pensée qui soit capable de mettre à l'épreuve *les limites des limites* et de définir de nouvelles stratégies de visibilité et de lisibilité de l'espace collectif pour concevoir à nouveau ses contours (ce qui entraîne de redessiner aussi ceux de la subjectivité). Cela suppose, donc, la possibilité d'une pensée qui sache faire avec ce qu'on ne peut pas dire.

⁶¹⁶ «Ce n'est pas dire pourtant que notre culture se poursuiवे dans des ténèbres extérieures à la *subjectivité créatrice*. Celle-ci, au contraire, n'a pas cessé de militer pour renouveler la puissance jamais tarie des symboles dans l'échange humain qui les met au jour. (...) Le fait est que cette subjectivité, dans quelque domaine qu'elle apparaisse, politique, mathématique, religieuse voir publicitaire, continue d'animer dans son ensemble le mouvement humain ». Lacan, J., *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, op.cit. p.281

La nécessité d'un élargissement des consciences souligné par Freud maintient un lien intime avec cet exercice de dilatation des confins du sens qui implique comme corrélat un travail de dilatation du langage même (ce que celui-ci permet de dire, de penser et de sentir avec ses termes). L'aporie d'une pensée qui met sur le même plan le psychique et le politique a tout à voir avec un questionnement sur les limites du sens. L'expérience de l'inconscient pulsionnel, directement impliquée dans cette question, rappelle à l'être parlant que sa constitution garde déjà un principe de réponse en écho qui suppose sa capacité de *re-sentir le sens* même d'une manière étrangère à la conscience et à la langue. L'expérience de l'inconscient, en définitive, dévoile au sujet parlant que son corps a une mémoire de ce que son âme oublie, et que, comme chantait Artaud (et comme partageraient sans doute Freud et Lacan), c'est là que réside précisément son potentiel de résistance et de création : *Ne pas faire oublier au corps qu'il est dynamite en activité*⁶¹⁷.

12. De tout cela émerge une série de principes constituant une sorte d'ontologie politique dont l'articulation repose sur le registre inconscient-pulsionnel. La particularité de cette ontologie politique dérivée des hypothèses psychanalytiques réside dans son caractère inachevé, c'est-à-dire, éloigné de toute prétention substantialiste. C'est, comme la structure inconsciente qui l'inspire, une ontologie fracturée permettant de penser l'espace du politique à partir d'une ouverture radicale dont les bords contiennent tout *le sens* et *le ressenti* (*el / lo sentido*) dont l'être de l'homme est capable.

Ce caractère inachevé a tout à voir avec une structure de la propre discipline psychanalytique, dont la théorie est très loin de constituer une unité fermée ou auto-référentielle. Autant la pensée de Freud que celle de Lacan ont l'avantage de se laisser compléter ; toutes deux se prêtent à une opération de réanimation qui permet d'actualiser leur respiration et leur palpitation. Ces pensées ont une actualité radicale parce qu'elles rendent compte, aussi, de certains *immuables* chez l'être parlant (la poussée irréductible de la violence et de l'érotisme) ; ces immuables rappellent au chercheur politique la difficulté de trouver des solutions totalisantes et la nécessité de

⁶¹⁷ Artaud, A., *Le corps humain*, en *Oeuvres*, Quarto-Gallimard, Paris, 2004, p. 1518

penser le désordre et la dislocation comme les forces dynamisantes et rendant possible l'existence communautaire.

En définitive et comme on espère l'avoir montré tout au long de ce travail, l'expérience de l'inconscient pulsionnel, ses réservoirs et ses machinations, révèle les chemins par lesquels le sujet et la communauté se connectent de manière essentielle. Elle dévoile « l'au-delà de la conscience » qui fonde les processus d'assujettissement des subjectivités singulières et collectives ; elle souligne la nécessité de prendre en compte la dynamique de l'*inconnu* dans tout projet d'émancipation psychique et politique ; elle permet, finalement, de penser notre insuffisance structurelle à partir des inerties qui entravent notre commun potentiel désirant.

S'il est vrai qu' « avec la théorie des pulsions la psychanalyse a offensé l'homme dans sa fierté de se sentir membre de la communauté sociale »⁶¹⁸, elle lui a aussi offert la possibilité de conquérir, par le biais du *désoccultement*, le plus viscéral de son sens.

The experience of the unconscious for a different approach to political subject

INTRODUCTION

This investigation springs up of an encounter and a desire for confrontation. The encounter relates to the random discovery of the theory of psychoanalysis (embodied by the work of Freud and Lacan) and the echoes a series of that awoke in someone specialized in science and political philosophy. The passionate interest in a doctrine that we sent centered in the reflections on the motives and unconscious results of human suffering, little by little revealed a horizon of questions that, uncertainly at first, resonated with political thinking. In this way, progressively, a series of connections and intimate relationships began to take shape between two apparently

⁶¹⁸ Freud, S., *Resistencia contra el psicoanálisis*, Obras Completas, tomo IV, Barcelona, RBA Biblioteca de Psicoanálisis, 2006, p. 2805

very different realities: the individual soul and the city, or said in other way, the psychological and the political.

The perception of these interactions between these both territories, began to define a desire to investigate that finished with the purpose of confrontation, guided by the will to implicate in the same narrative the psychoanalytical discourse and the politico – philosophical. The goal of our investigation was the recognition of the convergence between the individual and the collective (between the psychological and political) beginning with the hypothesis of the unconscious.

In order to show these proposals, we have chosen a series of figures of analysis conceptualized from Freud's and Lacan's texts. According to our will of confrontation, these figures account for the psycho-political implication around which has sprung a lively argument between the philosophical and the psychoanalysis. There are a total of 5 figures concepts: the conflict, the social pact, the masses, the desire and the sense (including a first part on language and a second dedicated to the body).

OBJECTIVES

- 1- To analyze key psychoanalytical concepts that reflects a clear incidence on the social and political fields.
- 2- To analyze in the philosophy and the contemporary political science the changes that have emerged in the way of understand and develop the concept of the politic as well as the notion of the individual and its ties to the community.

RESULTS

Our whole approach have led us to defend a conceptual association of existence and the need to recognize a series of psychological pre requisites in the socio political community- a school of thought we think is embedded in the core of the psychoanalytical doctrine.

Both Freud and Lacan spend a good part of their theoretical development to the logic of correlation and lack of proportion between “the libidinal economy” that organizes the psyche of individuals and the politico- social economy that organizes society. For

this reason, the main proposition of this work argues and supports the freudian *metapsychology* and the subsequent lacanian variant, both lead directly to a *metapolitical theory*.

CONCLUSIONS

From the analysis of our different figure concepts have emerged a series of principles that constitute “a kind of political ontology” that has the unconscious-libidinal register as its grounding precept. The particularity of this political ontology, derivative of the psychoanalytical hypothesis, is that it is unfinished within its character, and distant of any substantialist pretension. Akin to the unconscious structure that inspires it, this fractured ontology allows to conceive the space of the political from a radical opening in whose boundaries lies the whole *of / the sense* of which man and its existence are tributaries.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

FREUD, S. :

- *Obras Completas*, RBA Biblioteca de Psicoanálisis (trad. Luis López Ballesteros y de Torres a partir de la edición de Biblioteca Nueva), Barcelona, 2006. 5 vols
- *Obras Completas*, ordenamiento de J. Strachey, trad. J.L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985, 24 vols.
- *Correspondance 1873-1939*, Paris, 1979, Gallimard

LACAN, J. :

- *Écrits*, Paris, Seuil, 1966
- *Autres Écrits*, Seuil, Paris, 2001
- *Le Séminaire. Livre I: Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris, 1975
- *Le Séminaire. Livre III: Les psychoses*, Seuil, Paris, 1981
- *Le Séminaire. Livre IV: La relation d'objet*, Seuil, Paris, 1994
- *Le Séminaire. Livre V: Les formations de l'inconscient*, Seuil Paris 1998

- *Le Séminaire. Livre VI: El deseo y su interpretación* (inédito)
- *Le Séminaire. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Seuil Paris 1986
- *Le Séminaire. Livre VIII: Le transfert*, Seuil, Paris, 2001
- *Le Séminaire. Livre X: L'angoisse*, Seuil, Paris, 2004
- *Le Séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973
- *Le Séminaire. Livre XIV: La lógica del fantasma* (inédito)
- *Le Séminaire. Livre XVI: D'un Autre à l'autre*, Seuil, Paris, 2006
- *Le Séminaire. Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991
- *Le Séminaire. Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Seuil, Paris, 2007
- *Le Séminaire. Livre XIX: Ou pire...* Seuil, Paris, 2011
- *Le Séminaire. Livre XX: Encore*, Seuil, Paris, 1975
- *Le Séminaire. Livre XXII: Le sinthome*, Seuil, Paris, 2003
- *Discours aux catholiques*, Seuil, Paris, 2005

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ALEMÁN, J.: *Lacan en la razón postmoderna*, Málaga, 2000, Miguel Gómez ediciones
- ALEMÁN, J.: *Para una izquierda lacaniana...*, Buenos Aires, Grama ediciones, 2009
- ALTHUSSER, L. : *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974
- ALTHUSSER, L. : *Freud y Lacan. El objeto del psicoanálisis*, Anagrama Barcelona, 1970
- ARENDT, H. : *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993
- ARENDT, H. : *Qué es la política*, Paidós, Barcelona, 1997
- ARISTÓTELES: *Política*, Gredos, Madrid, 2004

- ARISTÓLES: *Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial, Madrid, 1999
- ARISTÓLES: *Ética a Eudemo*, Gredos, Madrid, 2003
- ARISTÓLES: *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1999
- ARTAUD, A : *Œuvres*, Quarto Gallimard, Paris, 2004
- ASSOUN, P.L.: *Lacan*, PUF, coll. Que sait je, Paris, 2003.
- ASSOUN, P.L. : *Freud: la filosofía y los filósofos*, Barcelona : Paidós, 1982
- ASSOUN, P.L.: *Freud y las ciencias sociales*, Barcelona: Ed. del Serbal, 2003
- ASSOUN, P.L. : *L'entendement freudien : logos et ananké*, Paris, Gallimard
- ASSOUN, P.L. : *Freud et Nietzsche*, PUF, Paris, 1998.
- ASSOUN, P.L. : *Leçons psychanalytiques sur corps et symptômes. I, Corps et symptôme : leçons de psychanalyse*, Anthropos, Paris, 2004
- ASSOUN, Zizek, Miller y otros; *Aspectos del malestar en la cultura. Psicoanálisis y prácticas sociales. Coloquio en CNRS*, Coord: Markos Zafirooulos, Manantial, Buenos Aires, 1987
- ASSOUN, ZAFIROPOULOS y otros: *La règle social et son au-delà de l'inconscient*, Anthropos, Paris, 1994
- ASSOUN, ZAFIROPOULOS y otros: *Figures cliniques du pouvoir*, Anthropos, Paris, 2009
- BALIBAR, E. : *La crainte des masses*, ed. Galilée, Paris, 1997.
- BARTHES, R. : *Comment vivre ensemble*, Seuil, Paris, 2002
- BARTHES, R. : *Leçon*, Seuil, Paris, 1995
- BARTHES, R. : *Le plaisir du texte*, Seuil, Paris, 1973
- BATAILLE, G. : *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1992
- BATAILLE, G. : *Le coupable*, Paris, Gallimard, 1961
- BATAILLE, G. : *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954
- BAUDELAIRE : *Le peintre de la vie moderne*, Écrits esthétiques, Union générale d'Éditions, Paris, 1986
- BAUDELAIRE: *Fusées*, ed. Folio, Paris, 1976

- BADIOU, A. : *Le siècle*, Seuil, Paris, 2005
- BADIOU, A., ROUDINESCO, E. : *Jacques Lacan, passé présent. Dialogue*, Paris, Seuil, 2012
- BENJAMIN, W. : *Charles Baudelaire : un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2002
- BENJAMIN, W. : *Paris, capitale du XIXe siècle : le livre des passages*, Paris, Le Cerf, 1989
- BENJAMIN, W. : *Discursos interrumpidos*, Taurus, Buenos Aires, 1989
- BENJAMIN, W. : *Écrits français*, Gallimard coll. Folio, Paris, 1991
- BODEI, R. y otros: *Los filósofos y la política*, Manuel Cruz (comp.), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999
- BODEI, R. : *Géométrie des passions: Peur, espoir, bonheur: de la philosophie a l'usage politique*, Paris, PUF, 1997
- BOURDIEU, P : *El sentido práctico*, ed. Siglo XXI, Madrid, 2008
- CALLOIS, R. : *L'Homme et le Sacré*, Gallimard, Paris, 1950
- CASSIN, B. (comp) : *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris, 1992
- CASSIRER, E. : *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968
- CASTORIADIS, C. : *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Fondo de cultura económica, México, 2004
- CASTORIADIS, C. : *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975
- CASTORIADIS, C. : *Le Monde morcelé. (Les carrefours du labyrinthe III)*, Points Essais, Paris, 2000
- DADOUN, R. : *La psychanalyse politique*, PUF, Paris, 1995
- DE LA BOËTIE, E. *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Tecnos, Madrid, 2007
- DELEUZE, G. : *La isla desierta y otros textos : textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia, 2005
- DELEUZE G. y Guattari F.: *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1995
- DELEUZE G. : *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2000.

- DELEUZE G. : *Derrames: entre capitalismo y esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005
- DELEUZE, G. : *Spinoza: Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2005
- DERRIDA, J. : *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996
- DERRIDA, J. : *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1994
- DIDI-HUBERMAN, G. : *L'invention de l'hystérie*, ed. Macula, Paris, 1982
- DODDS, E.R. : *Les grecs et l'irrationnel*, ed. Montaigne, Paris, 1965
- DOR, J. : *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente como lenguaje*, Gedisa, Barcelona. 2008
- ELIAS, N. *Au-delà de Freud*, ed. La Découverte, Paris, 2010
- ENRÍQUEZ, E. : *De la horde à l'État*, Gallimard, Paris, 1983
- FRÈRE, J. : *Les grecs et le désir de l'être : des Préplatoniciens à Aristote*, ed. Les Belles Lettres, Paris 1981
- GUATTARI, F., *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de sueños. Madrid, 2006. p. 249.
- FOUCAULT, M. : *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969
- FOUCAULT, M. : *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1990
- FOUCAULT, M. : *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1998
- FOUCAULT, M. : *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971
- FOUCAULT, M. : *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1994
- FOUCAULT, M. : *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1997
- FOUCAULT, M. : *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1997
- GAY, P. : *Freud, une vie*, Hachette, Paris, 1991
- GIRARD, R. : *La violence et le sacrée*, Grasset, Paris, 2007

- GIRARD, R.: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1985
- GLASER, H: *Sigmund Freud et l'âme du XX siècle*; Paris, PUF, 1995
- HEGEL : *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, coll. Tel. Paris, 1989
- HEIDEGGER, M. : *Parménides*, Akal, Madrid, 2005
- HEIDEGGER, M. : *Filosofía, ciencia, técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2003
- HOBBS, T. : *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1999
- JONES, E. : *Vida y obra de Sigmund Freud*, Barcelona, Anagrama, 1981
- JURANVILLE, A. : *Lacan et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984
- KANT, I. : *Antropología desde el punto de vista pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 1991
- KAUFMANN, P. : *L'inconscient du politique*, Presses universitaires de France, PARIS 1979
- KOJÈVE, A. : *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. Gallimard, 1947, Paris.
- LE BON, G.: *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 1991
- LEFORT, C. : *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986
- LÉVI-STRAUSS, C. : *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 1988
- LÉVI-STRAUSS, C. : *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1998
- LORAUX, N. : *La cité divisée*, Payot, Paris, 2005
- LORAUX, N. : *La tragédie d'Athènes : la politique entre l'ombre et l'utopie*, Seuil, Paris, 2005
- MARCUSE, H.: *Eros et civilisation*, Les éditions de Minuit, Paris, 1971
- MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1993
- MARCUSE, H.: *Psicoanálisis y política*, Península, Barcelona, 1973
- MARINAS, J.M.: *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*, A Machado Libros, Madrid, 2006

- MARINAS, J. M. : *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2004
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe: *Historia de la filosofía antigua*, Akal, Madrid, 1995
- MILLER, J.A. y LAURENT, E.: *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Buenos Aires, 2005
- MILLER, J.A.: *Les paradigmas de la jouissance, La Cause Freudienne N° 43, Paris, 1999*
- MILLER, J.A. : *Conferencias Porteñas*, tomo I, Paidós, Buenos Aires, 2009
- MILNER, J.C. ; *L'oeuvre claire : Lacan, la science et la philosophie*, Paris, Seuil, 1995
- MOSCOVICI, S. : *L'âge des foules*, ed. Fayard, Paris, 1981
- NIETZSCHE, F. : *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1995
- NIETZSCHE, F. : *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2007
- NIETZSCHE, F. : *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 2000
- PARDO J.L. : *Políticas de la intimidación*, LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica (1998), núm I
- PARDO, J.L. : *Deleuze: violentar el pensamiento*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002
- PARDO, J.L. : *La intimidación*, Pre-textos, Madrid, 1996
- PARDO, J.L. : *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Pre-textos, Valencia, 2011
- PLATÓN: *República*, Gredos, Madrid, 2003
- PLATÓN: *El banquete*, Tecnos, Madrid, 1998
- PLATÓN: *Leyes*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999
- POLLAK, M. : *Vienne 1900. Une identité blessée*, Gallimard, Paris, 1984
- RAMOS, G.A: *Le social dans la construction freudienne de la psychanalyse*, L'Harmattan, Paris, 1997
- RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires. 1996

- REICH, W: *Psicología de las masas del fascismo*, ed. Bruguera, Barcelona, 1990
- ROHDE, Erwin: *Psyché. Le culte de l âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*. Bibl. des Introuvables, Paris, 1999
- RICOEUR, O : *De l'interprétation, Essai sur Freud*. Seuil, Paris, 1965
- RITVO, J. B.: *Individuo, masa, comunidad*, Buenos Aires, ed. Mar por Medio, 2011
- ROUDINESCO, E.: *Histoire de la psychanalyse en France. Jacques Lacan*, ed. Livre de Poche, coll. La Pochothèque, Paris, 2009
- ROUSSEAU J.J. : *Du contrat social*, Flammarion, Paris, 2001
- ROUSSEAU J.J. : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Flammarion, Paris, 2008
- ROUSSEAU J.J. : *Essai sur l'origine des langues : où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, A. G. Nizet, Paris, 1992
- SAUSSURE, F. : *Cours de linguistique générale*, ed. Grand bibliothèque Payot, Paris
- SCHMITT, C.: *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza editorial, 1998
- SCHMITT, C., *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1989
- SCHORSKE, C. : *Vienne fin de siècle. Politique et culture*; Paris, éd. Seuil, 1983
- SCHORSKE, C. : *De Vienne et d'ailleurs. Figures culturelles de la modernité*; Paris, Fayard, 2000
- SCHREBER, D. : *Mémoires d'une névropathe*, Seuil, Paris, 1975
- SIMMEL G.: *Las grandes urbes y la vida del espíritu*, en *El individuo y la libertad (Ensayos de Crítica de la cultura)*, Ediciones Península, Barcelona, 1986
- SPINOZA : *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza Editorial, 2004
- SPINOZA: *Tratado Político*, Alianza Editorial, Madrid, 2004
- SPINOZA: *Tratado Teológico Político*, Altaya, Barcelona, 1987
- STAVRAKAKIS, Yannis: *Lacan y lo político*, Prometeo, Buenos Aires 2007
- STRAUSS, Leo: *Qu'est-ce que la politique*, PUF, Paris, 1992
- TARDE, G.: *Les lois de l'imitation*, Seuil, Paris, 2001

VATTIMO G. y otros: *En torno a la posmodernidad*, Antrophos editorial, Barcelona, 2003

ZAFIROPOULOS, M.: *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938-1953)*, PUF, Paris, 2001

ZAFIROPOULOS, M.: *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*, PUF, Paris, 2003

ZARETSKY, Eli : *Le siècle de Freud : Une histoire sociale et culturelle de la psychanalyse*, Paris, Biblio Essais, 2009.

